INTRODUZIONE
ALLO
STUDIO DELLA FILOSOFIA

PER

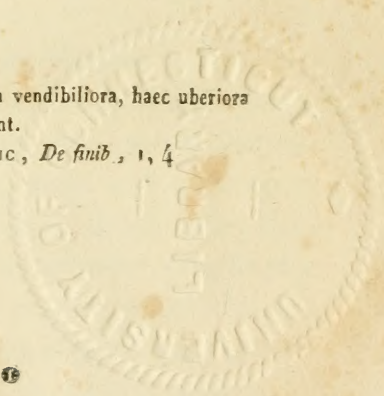
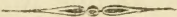
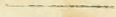
VINCENZO GIOBERTI

SULLA SECONDA EDIZIONE

RIVEDUTA E CORRETTA DALL'AUTORE

Ut sint illa vendibiliora, haec uberiora
certe sunt.
Cic., *De finib.*, I, 4

Tomo Primo

CAPOLAGO
TIPOGRAFIA ELVETICA
1849

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

PROEMIO

Il pubblicare oggidì un'opera di filosofia speculativa in cui si trattano le quistioni più ardue, più complicate e meno conformi al genio de' tempi, può parere impresa strana ed inutile. L'età nostra, vaga del positivo e delle ciance (singolare accozzamento), abborrisce e dispregia ciò che non è palpabile o chimerico: non lo stima pur degno di attenzione e di esame; perchè il criterio corrente del vero, e la regola di ogni pensante, è il parere della moltitudine. Se non piace a questa, la verità non è voluta accettare, e nè anco sentire: non si fa grazia nemmeno alla novità, che pur si pregia assaissimo, quando blandisce alle ingiuste o frivole preoccupazioni degli uomini, e ai capricci dell'usanza. La dottrina ch'io pubblico è nuova, quanto altra possa essere in queste materie. Ma essa avrà, al parere dei più, il torto gravissimo di accordarsi perfettamente con una

dottrina antica, creduta morta dai nostri savi, anzi sepolta; e indegna pur di eccitare la collera de' suoi nemici. Si dirà dunque che io voglio risuscitare un cadavere, rinnovare l'antichità; contrastare alla legge suprema del progresso: e il pregiudicio che nasce da queste imputazioni, vere o false, contro la bontà di un sistema, è, al dì d'oggi, non superabile. E se osassi lasciare intendere che questo cadavere è più vivo assai di coloro che gli fanno le esequie, le mie ragioni potrebbero passar per ingiurie. Ciò non ostante io pubblico arditamente il mio libro, a costo di non trovare un solo lettore, sicuro, che in ogni caso avrò adempiuto al mio debito.

Lo scritto presente è il semplice preliminare di un'opera che dovrebbe comprendere, se non tutta la filosofia, almeno le parti principali di essa. Della quale opera ho pronta quasi tutta la materia; ma non so se potrò compilarla e ridurla in grado di essere divulgata. Non pertanto la presente scrittura potrà stare da sè; parendomi ch'ella contenga quanto si richiede ad essere compresa dai lettori esercitati negli studi speculativi. Ella si divide in due libri, l'uno dottrinale, e l'altro storico. Nel primo comincio collo stabilire che *al dì d'oggi in Europa non vi ha più filosofia;* e siccome questa sentenza può parer singolare a chi giudica delle cose dalle parole, quando il nome di filosofia e i suoi derivativi corrono così frequenti sulle bocche e sulle penne degli uomini, mi fo debito di comprovarla, discorrendo per le varie cause che partorirono la declinazione degli studi filosofici, e mostrandone presente e visibile l'effetto. Questa è la materia dei tre primi capitoli. Nè voglio però negare che fioriscano ingegni vasti e profondi, attissimi alle speculazioni più recondite e

sublimi; ma altro è la filosofia, altro sono i filosofi; e si può aver facoltà di ben ragionare, senza mettere in atto questa potenza. Un cattivo metodo e l'uso di certi falsi princìpi, resi universali e autorevoli da una usanza inveterata, possono sviare i migliori ingegni. Non nego eziandio che il nostro secolo possa lodarsi nelle scienze razionali di alcuni pregievoli lavori onde avrò nel sèguito occasione di discorrere; ma noto che questi lavori risguardano le parti accessorie, secondarie, e la dipendenza della filosofia, anzichè la sostanza di essa. Or, quando le parti vitali e le radici di questa nobile scienza siano neglette, e i suoi ordini intrinsecamente viziosi; veggasi, se si può dire con verità che la filosofia sia viva, benchè si attenda da alcuni felicemente a qualche ramo degli studi filosofici. Certo, se l'arte del guarire si riducesse a curare il patereccio o il mal de' pondi, e la dottrina dei vegetabili a conoscere le erbe del proprio orto, niuno vorrebbe affermare che la chirurgia, la medicina, la botanica fossero arti o scienze vive. Ma anche quegli onorevoli cultori di cose filosofiche sono oggi molto rari; tanto che, se uno scritto di qualche nervo, appartenente alla metafisica, si pubblicasse in Europa, il numero dei sufficienti estimatori, atti ad intenderlo e ad apprezzarlo, si ridurrebbe a molto pochi; come accadeva alla matematica sublime nei tempi di Cartesio. Di che porge una prova il vedere quali miserie in Francia ed altrove salgano il grido di opere ragguardevoli, e procaccino agli autori fama di filosofi; laddove alcuni altri scritti smisuratamente superiori giacciono non intesi e dimenticati, senz'altro difetto che il proprio merito, e il sovrastare di troppo grande intervallo alla debolezza degli uomini e dei tempi. Vero è che i dilettanti abbondano, quanto mancano i veri studiosi; se la

copia degli uni potesse compensare la scarsità degli altri. Chiamo dilettanti coloro che mirano al solo piacere, e studiosi quelli che intendono all'instruzione. I primi non leggono che per passare il tempo; negozio gravissimo e difficilissimo per una buona parte dei nostri coetanei. Nè costoro sono però da disprezzare; anzi io li tengo per una gentile e preziosa generazione, quando si contentano di leggere per divertirsi o per addormentarsi, e trattano gli studi come un trastullo o un narcotico innocente. Ma ogni qual volta s'intromettono di sentenziare e di censurare, diventano, senza volerlo, guastatori delle scienze. Con tal gente hai un difficile partito alle mani; imperocchè, non conoscendo essi il soggetto, e non avendo nè anco i termini, ti è impossibile il convincerli, il farli ricredere; e ogni disputa che pigli con loro, è uno scioperìo di tempo. Or, siccome è cosa rara che dall'ufficio di ascoltare non si passi a quello di definire, taluno forse potrebbe inferirne che, se è bene alle scienze l'aver dilettanti, sarebbe forse meglio il non averne. A ogni modo, io reputo beate le matematiche, dove i dilettanti non riescono. I quali sono quasi il volgo delle lettere e delle scienze, che, commesse alla loro balìa, diventano preda dell'arbitrio e della licenza, a guisa delle società civili, dove, posposta la ragione dei savi, regna l'arbitrio della moltitudine (1).

Esaminate le principali cagioni che condussero la filosofia alla nullità presente, propongo i mezzi che mi paiono più opportuni alla sua instaurazione. La riforma della filosofia consiste, a mio giudizio, nei princìpi e nel metodo; le quali due cose sono inseparabili, giacchè il

(1) Vedi la nota I in fine del volume.

retto metodo è somministrato e determinato dalla diritta cognizione dei princìpi. Credesi oggi dai più che il metodo partorisca i princìpi; il che è un errore gravissimo. I cui fautori volendo spiegare la generazione dei princìpi, si tolgono ogni via di stabilire le ragioni del metodo; laddove queste, e non quelli, vogliono essere trovate e dichiarate legittime. I princìpi sono obbiettivi, eterni, assoluti: non hanno origine: si legittimano da sè: si trovano, e non si cercano; o per dir meglio si affacciano da sè stessi allo spirito, che li riceve e se li rende famigliari nell'acquisto riflessivo del sapere. All'incontro il metodo è uno strumento subbiettivo e psicologico, che l'uomo dee procacciarsi, non già procedendo a caso, nè discorrendo artificiatamente (ogni discorso artificioso presupponendo già il metodo), ma pigliandolo dall'intuito immediato del vero, cioè dai princìpi. Per tal modo il processo subbiettivo si conforma alla verità obbiettiva, e il reale determina lo scibile. Bisogna però notare che anche nel dichiarire ed esplicare i princìpi si usa un certo metodo derivante da essi, in quanto la riflessione si fonda sopra un intuito immediato e primitivo. Il che sarà reso chiaro nel discorso del mio ragionamento (1).

I princìpi determinativi del metodo, e per via del metodo produttivi della scienza, consistono in alcune verità prime, dalla cognizione integra o alterata delle quali dipende la sorte della filosofia. Perciò, dopo avere nel primo libro determinati questi veri, e ridotti a una formola precisa e rigorosa, quanto quelle de' matematici, io applicherò nel secondo libro essa formola alla storia della filosofia, non già discorrendo per tutto il

(1) Vedi la nota II in fine del volume.

sèguito de' tempi, ma limitandomi, per modo di saggio, ai sistemi che fiorirono nelle età più rimote. Imperocchè, se la formola è vera, essa dee contener le ragioni di tutti i sistemi, dee mostrare e spiegare la verità o falsità loro; altrimenti per erronea, o almeno inesatta e manchevole, si chiarirebbe. Per questa ed altre ragioni che tralascio, una verificazione storica dei princìpi mi parve, se non necessaria, di grandissima utilità.

A chi entra in queste ricerche, la prima quistione che si presenta, è di sapere in che consista la storia della filosofia, per poterne determinare i princìpi, e seguirne gli andamenti, i progressi, le vicissitudini. Parecchi moderni, fra' quali l'Hegel è il più illustre, escludono dagli annali di quella le antiche religioni di Europa e di Oriente, e osano appena incominciarli, per la Grecia, dalle scuole italica e ionica, o meglio ancora dalla eleatica, e per l'Asia, dalle sêtte indiehe che modificarono la dottrina dei Vedi (1). Tutti i popoli più culti della prima antichità, o non ebbero filosofia, a detta di costoro, o non ne rimane più alcun vestigio. Ma certo durano molti monumenti religiosi di quelle antichissime nazioni: possediamo interi o in parte i codici esprimenti le credenze e il culto di alcune di esse. Ora chi studia questi documenti può agevolmente chiarirsi che quelle vecchie religioni sono in gran parte sistemi filosofici, discrepanti dalle teoriche più moderne, non per la sostanza, ma solo per la forma. La forma poi non fa la scienza; altrimenti Capila e Parmenide, Empedocle e Lucrezio, che scrissero in versi, non sarebbero filosofi, almeno a rispetto nostro. I Vedi, i Ching, l'Avesta e

(1) Vedi la nota III in fine del volume.

simili libri sono vere enciclopedie, in cui il culto, i dogmi positivi, gl'instituti civili, i fatti storiali, e anco talvolta le speculazioni filosofiche si trovano a côsta gli uni degli altri, or confusi, or distinti, e collegati insieme dal genio nazionale, non meno che dall'indole poetica dell'elocuzione. Il paragone della Bibbia non serve; imperocchè il Cristianesimo col Giudaismo, suo legittimo antecessore, essendo la sola religione divina, la filosofia vi è distinta dal deposito rivelato contenuto nei libri sacri. Gli Ebrei fra tutti i popoli culti dell'antichità sono forse i soli che ne' tempi più vetusti non abbiano avuto filosofia, perchè possedevano la rivelazion primitiva nella sua pienezza; e fra gli antichi libri orientali, il Pentateuco è quello in cui la religione si scompagna meglio da ogni discorso filosofico; benchè esso sia nello stesso tempo un codice legislativo, una storia, un rituale e un catechismo. Dicasi altretanto degli altri libri protocanonici; senza escludere quello di Giobbe; il qual libro tuttavia pare opera di un'altra tribù semitica, abitatrice del deserto, e ricevuto dagli Israeliti per la sua divina origine. Ma presso le altre nazioni, che non possedevano puro, nè integro il deposito tradizionale, la filosofia era il supplemento naturale della religione, e ne componeva la parte più recondita, custodita e coltivata dal sacerdozio.

L'Hegel e i suoi seguaci non ammettono veramente alcun divario sostanziale fra la religione e la filosofia; ma pretendono che se bene la materia sia la stessa, tuttavia il modo con cui è trattata diversifichi essenzialmente le due discipline. Qui v' ha un doppio errore; imperocchè non si erra meno a immedesimare ogni parte delle dottrine religiose colle filosofiche, che ad escluderle dalla scienza razionale, ogni qual volta si as-

somigliano per la sostanza. La religione è parte intelligibile, parte sovrintelligibile. Il sovrintelligibile dipende dalla rivelazione sola, e non appartiene, almeno direttamente, alla speculazione umana; onde s'ingannano i filosofi razionali a confonderlo coll'intelligibile; e l'Hegel, che il fa, si chiarisce schietto razionalista, benchè pretenda il contrario. Ora, come nei dogmi della vera religione il mistero accompagna l'evidenza, così nella teologia dei Gentili si trovano a côsta delle verità filosofiche alcune reliquie del sovrintelligibile rivelato a principio, e alterato in appresso dalle speculazioni e dalle favole. Ma sia che si conservi nella sua purezza, sia che venga oscurato e corrotto, il sovrintelligibile di sua natura non appartiene alla filosofia; e l'opinione contraria è un grande errore di questo secolo. Non così l'intelligibile; il quale nella vera religione è mero dogma fondato sulla tradizione; ma ne' falsi culti è tradizionale insieme e filosofico, come si raccoglie dai monumenti. E nel seno stesso della Cristianità, quando ai pronunziati dell'autorità ecclesiastica si aggiunse la scienza, l'intelligibile rivelato diventò pure dottrina filosofica; onde la Scolastica, per ciò che risguarda le verità razionali, non è già, come vuole lo stesso Hegel, una dottrina anfibia, ma una vera filosofia, più degna ancora per molte parti di questo titolo, che quella di Diaimini o di Platone. Egli è singolare che l'Hegel e i suoi partigiani, escludendo da un lato la religione dalla filosofia, e affermando dall'altro la perfetta medesimezza della loro materia, danno alla filosofia l'altrui, mentre le tolgono il proprio: la spogliano, l'arricchiscono di soverchio, e in ambo i modi la guastano.

Costoro argomentano che la filosofia, dovendo essere il frutto di una speculazione libera, non può aver

luogo, quando l'ingegno piglia le mosse e la regola dal magisterio religioso. Ora le speculazioni sacerdotali erano fondate sull'autorità di certi libri riputati di origine divina; dunque non si debbono aver per opera di un vero filosofare. Potrei dire che questo argomento non vale, almeno per rispetto agli autori di essi libri; nei quali si trovano alcune parti, come, verbigrazia, gli Upanisadi dei Vedi, schiettamente filosofiche. Ma siccome mi si può obbiettare che questi autori si fondarono pure sulle tradizioni, al che non ripugno, passo ad un'altra risposta, e dico che chiamo filosofia ogni elaborazione dei princìpi razionali fatta per mezzo della riflessione e del discorso. Ora qualunque possa essere la fonte donde si pigliano i prìncìpi, purchè questi siano razionali, e ci si adoperi l'artificio scientifico nello esplicarli, vi ha lavoro filosofico. Puoi negar, verbigrazia, che negli Upanisadi si contenga un intero sistema di panteismo, o almeno di emanatismo, poeticamente espresso? no, sicuramente; e ne recherò altrove le prove. Ora il panteismo e l'emanatismo sono sistemi filosofici. Ma lo speculare del filosofo vuol essere libero, e qui è legato dal dogma religioso. Rispondo che dee esser libero nel discorso, nelle deduzioni; ma che non dee e non può essere, quanto ai princìpi e all'opera dell'intuito. Ora il dogma religioso in filosofia appartiene ai princìpi; intorno ai quali è assurdo il pretendere libertà. So che Cartesio e tutta la filosofia moderna, che da lui procede, hanno preteso d'introdurre la ricerca e quindi la libera elezione dei princìpi; ma mostrerò nel processo dell' opera, quanto questo assunto sia irragionevole e ridicolo. I principi sono dati dall'intuito, il quale, non potendo trasformarsi in cognizione riflessiva senza l'intervento della parola, dipende necessa-

riamente da essa, per ciò che spetta alla filosofia. La parola è doppia, religiosa o sociale; questa nata da quella; poichè in ogni luogo e tempo la società fu formata, educata e culta dalla religione. La parola religiosa è il dogma tradizionale; e però la filosofia nel trarre i suoi princìpi dalle sacre tradizioni, attinge alla fonte più legittima, eziandio quando elle sono alterate; perchè la parola sociale derivando dall'altra, non può mai vincerla d'integrità e di purezza. I nostri filosofi, che si credono liberissimi, quando discorrono alla scapestrata, sostituiscono la parola sociale alla parola religiosa, e le opinioni o le preoccupazioni ricevute dall'educazione e dal commercio cogli uomini, all'autorità del dogma teologico. Tal è il progresso introdotto dal Descartes; il quale non avrebbe certamente potuto pensare e dire: *Io penso, dunque sono*, se non avesse ricevuto dagli uomini l'uso della favella. Nè sarebbe stato in grado di congegnare un cattivo sistema di filosofia, se, malgrado quel dubbio di cui discorre così spiacevolmente nel suo Discorso sul metodo e nelle Meditazioni, non avesse conservata una infinità di opinioni e di credenze acquistate per opera del linguaggio e della vita sociale. Perciò egli si mostra così accorto e savio, come chi credesse bere più alla libera e con maggior sapore a un limaccioso rigagnolo, che all'acqua pura della sorgente.

Queste cose saranno dichiarate ampiamente in appresso. Le ho qui accennate di volo, per giustificare il mio consiglio di considerar le antiche religioni, come spettanti alla storia delle scienze filosofiche. La filosofia, essendo l'esplicazione dei princìpi razionali, ebbe cominciamento come prima l'uomo prese a lavorare colla riflessione sulla parte razionale delle sue credenze re-

ligiose, e a fare de' suoi discorsi un corpo di scienza. Il quale fu certo rozzo e imperfetto ne' suoi princìpi; come rozze sono le origini della filosofia antica. Fu poscia accresciuto e limitato dall'opera dei sacerdoti; i quali, consegnando alle carte le tradizioni ricevute, ci tramandarono pure con esse qualche notizia delle loro speculazioni. Quando la dottrina ieratica passò ne' laici, nacquero le scuole, che anche i moderni chiamano propriamente filosofiche; le quali però, come le precedenti, mossero, almeno in parte, dal dogma e dalle tradizioni. Non si può adunque ben comprendere la dottrina delle scuole laicali, se non si risale a quella dei templi. Onde si vede che la filosofia è antichissima: non nacque ieri, come non morrà domani: è privilegio di tutti i popoli culti: figlia primogenita della religione: nata colla prima riflessione dell'uomo parlante sui celesti insegnamenti, e destinata a durare quanto la religione e il pensiero umano.

Lo studio degli antichi monumenti religiosi, scritti o effigiati, necessita molte ricerche sulle origini, sulla storia, sulla lingua, sugl'instituti e sulle migrazioni dei popoli. Se avessi conosciuto una o poche opere che trattassero con profondità ed esattezza di queste materie, e le riunissero in un solo quadro, mi sarei contentato di citarle ne' luoghi opportuni, invitando a consultarle il lettore. Ma io non credo che alcuna se ne trovi, o almeno non ne ho notizia. I compendii poi, di cui pochi sono buoni, ancorchè fossero eccellenti, non basterebbero al proposito. Tuttavia il lavoro è fatto, almeno in gran parte; ma è sparso; e si richiede la fatica di metterlo insieme, e di cavarne quel tanto che occorre. Da due secoli in qua gli eruditi di Europa hanno fatte maravigliose ricerche su tutte le parti dell'anti-

chità, le quali a mano a mano che i viaggi e l'etnografia aggiungono nuovi sussìdi, si vanno tuttavia ampliando; tantochè è oggimai difficile il trovare nel giro dell'erudizione possibile un solo angolo in cui non abbia penetrato l'occhio di qualche curioso e sagace cercatore. Il numero delle opere prodotte da tali investigazioni è spaventevole; e la vita di più uomini infaticabili non basterebbe a riandarle, non che leggerle tutte. Io ho solo potuto prender notizia di una piccola parte, proporzionatamente a una copia così sterminata; ma se il mio lavoro non può essere offerto come un quadro storico compiuto, senza ridicola temerità credo che sarà sufficiente allo scopo dottrinale ch' io mi propongo. Quanto al metodo da seguirsi in queste storiche indagini, mi parve che la concisione più rigorosa dovesse accoppiarsi a una certa profondità; non potendo da un lato allargarmi di soverchio in una parte accessoria del mio trattato, senza nuocere all'economia del tutto; e sapendo, dall'altro, che ogni ricerca è affatto inutile, quando riesca superficiale. Or come conciliare due doti, che sembrano escludersi a vicenda? Imperocchè le ricerche erudite non possono avere qualche valore, se non abbracciano molti particolari, e non tengono conto delle più piccole minuzie; non essendo possibile ne' fatti storici il camminare pe' generali e per le astrazioni. Ora l'esposizione dei particolari richiede grandissimo spazio; e io doveva ricordarmi che non iscrivo un' opera di storia, ma di filosofia. Ho creduto di trovare un acconcio temperamento, contentandomi d'indicar brevemente i fatti più essenziali, e accennando a piè di pagina gli autori da me letti e studiati, dove le opportune prove e illustrazioni si rinvengono. Così il lettore che voglia acquistare una notizia più compiuta

e fondata delle cose discorse, ricorrendo alle opere allegate, ci troverà per minuto i testi relativi, con tutto il corredo di critica e di erudizione opportuno al proposito. Non allego, se non gli scritti che ho potuto vedere; il che stimerei superfluo di avvertire, se non fosse oggi assai comune l'uso di copiare le citazioni altrui, e di ostentare con pochi libri una ricca e facile erudizione. Quando per qualche cagione mi fu interdetto di studiare una scrittura, onde ho preso notizia di seconda mano, l'ho espressamente accennato; tantochè il lettore può essere sicuro che degli autori che io cito per modo diretto, non ve ne ha un solo, ch'io non abbia letto per lo più da capo a fondo, o almeno consultato diligentemente.

Nelle quistioni risguardanti l'antichità e le origini, raro è che si possa aver piena certezza, e chi ottenga una certa verosimiglianza, dee stimarsi aver fatto molto. La quale risultando per lo più dal concorso di molti probabili, ciascuno de' quali sarebbe forse separatamente di poco peso, niuno di essi si dee dal critico disprezzare. Perciò, se al lettore paresse che io faccia caso talvolta di deboli argomenti, avverta che sovra di essi soli non fondo mai le mie induzioni o deduzioni; le quali soglio appoggiare a una tal congerie di prove, che, ancorchè mancassero alcune di queste, non se ne annullerebbe però la verosimiglianza di quelle. Vero è che la concisione a cui venni obbligato dall'abbondanza della materia, e la necessità di evitar le ripetizioni, non mi hanno permesso di dichiarar sempre le cose, ma solo di accennarle; credo però di aver detto tanto che basti a chi conferirà insieme le varie parti del mio libro, e recherà qualche attenzione nella lettura di esso. Ben si sa che i leggitori debbono possedere molte no-

tizie, almeno generiche, sulle lingue, sul paese, sugli annali e sulle condizioni de' popoli; imperocchè io non iscrivo elementi di geografia, di storia, di etnografia, di archeologia, o di altra simile disciplina. Laonde chi fosse affatto ospite in queste materie non potrebbe a buon diritto imputarmi le oscurità e le lacune del mio discorso.

Io ho recato in questa parte della mia scrittura tutta quella esattezza di cui sono capace, e che mi venne conceduta dai pochi mezzi estrinseci di erudizione, onde posso disporre. Quando per corroborare un assunto scientifico, altri si dà a squadernare libri di storia e di archeologia, e razzolarvi argomenti a proposito della sua preconcetta opinione, il lavoro che ne risulta non può far che non riesca stiracchiato e superficiale. Non che procedere per questa via, io non ho mai accomodati i fatti alle idee, come anche non ho mai subordinate le idee ai fatti, che sarebbe un disordine ancor più grave dell'altro. Le idee e i fatti sono due ordini paralleli che debbono armonizzare spontaneamente, senza violenza reciproca. Ma per la natura dello spirito umano, nello stesso modo che la cognizione ideale dee porgere il filo opportuno per camminare nella regione dei fatti, senza smarrirsi, così l'esame minuto e diligente dei fatti, può e dee correggere e perfezionare la cognizione ideale; tantochè i due ordini si aiutino a vicenda. Non si dee però mai dimenticare che ciascuno di essi dee reggersi da sè, e che non è mai lecito l'introdurre artifizialmente fra loro una corrispondenza, che quando non sia naturale e spontanea, non ha alcun valore.

A malgrado di questa mia diligenza, non ignoro che molti chiameranno per istrazio il secondo libro della

mia opera una compilazione, e crederanno con questo di averlo condannato. Ma io vorrei domandare a costoro che cosa intendono con questa parola. Se il compilare è un raccoglier fatti, ogni filologo, archeologo, storiografo è un compilatore; e il nome in tal caso è onorevole, come l'ufficio. Se poi si chiama compilare l'adunar fatti, traendoli, non dalla fonte, ma dai rivi, avverto che ne' lavori generali, come il mio, non si può fare altrimenti. Tal è la brevità della vita e la moltitudine delle materie, ch'egli è impossibile eziandio agli uomini dottissimi (fra' quali io non ho la temerità di collocarmi) l'attingere i fatti dalle sorgenti, se non quando si tratta d'investigazioni parziali. E in ciò consiste l'utilità della divisione introdotta nei lavori letterari e scientifici; mediante la quale, gli studiosi, limitandosi a una parte dello scibile, e consacrandole exprofesso il tempo e l'ingegno, possono addentrarsi nel loro subbietto, e acquistarne quella cognizione più compiuta e profonda che è dato all'uomo di conseguire. Il che sarebbe impossibile, se ciascuno aspirasse alla scienza universale, e volesse fornir da sè solo l'opera di molti, anzi di tutti. La manía di essere enciclopedico potea passare per ragionevole e proficua, quando le scienze erano bambine: come queste furono cresciute a un certo segno, potè parer tuttavia plausibile, benchè non esente da temerità: al dì d'oggi non è più che ridicola. Chi oserebbe ora pretendere di posseder solamente una dozzina di scienze o di lingue orientali? Se alcuno vi aspira tuttavia, ciò mostra che la generazione dei pazzi è perpetua, e che si dee stimare di aver fatto molto quando è permesso di riderne. Ma i lavori parziali dei dotti sarebbero inutili se gli uni non potessero profittare delle altrui fatiche, in ordine ai propri studi; giacchè tali

sono le congiunture scambievoli di tutte le scienze, e specialmente di alcune fra esse, che non si possono coltivare a dovere, senza un aiuto e un concorso reciproco. Ora, siccome è impossibile il far professione di molte, resta che quando uno ha bisogno per gli studi suoi di dati e di notizie estrinseche, le pigli dai periti; i quali gliele daranno molto migliori, più copiose e più sicure, che non potrebbe, senza il debito apparecchio, procacciarsele da sè. Per tal modo le varie discipline si aiutano, e la dottrina propria di ciascuno studioso diventa all'occorrenza comune di tutti. Il che si ricerca sovratutto nei lavori generali, com'è il saggio presente; nel quale dovendo discorrere per tutti i popoli dell'antichità, e rintracciare la formola fondamentale della loro dottrina, mi è forza ricorrere alle lucubrazioni di quegli uomini dottissimi che hanno fatto uno studio profondo di ciascuno di quelli. Sarebbe tanto ridicolo dalla parte d'altri il richiedere di più, quanto dalla mia il voler fare di più.

E veramente tornerebbe cosa singolare, se altri non potesse discorrere, verbigrazia, delle antichità indiche, iraniche, semitiche, mongoliche ed americane, dei geroglifici di Tebe e di Palenco, dei caratteri cuneiformi, delle rune scandinaviche, dei nodi peruviani, de' segni numerici usati dagli Ardri, dai Guanchi e dai Cinesi, e di cento altre cose su questo andare, prevalendosi delle fatiche degli eruditi, non già per ripeterle e fare un vano scialacquo di erudizione, ma per applicarle allo studio delle idee, e alla ricerca delle origini e delle dottrine. Imperocchè io chieggo per qual fine abbiano scritto tanti valentuomini, che consumarono una lunga vita e un ingegno fortissimo nelle ricerche erudite, se il filosofo non può valersi dei loro lavori, e dee risalire di-

rettamente agli originali? Se io volessi imparar, per esempio, gli elementi del sanscrito o dell'arabico, non ho sì poca fiducia nella mia memoria, che non mi credessi in grado, dopo qualche mese di studio, di lardellare il mio libro con citazioni orientali, che farebbero strabiliar gl'ignoranti, e darebbero loro un gran concetto della mia erudizione. E forse alcuno direbbe: vedi che cima d'uomo! egli fa professione di filosofo; e pur sa tutte le lingue! Ma non per tanto ingannerei i savi, che sanno distinguere la dottrina superficiale e accattata, dalla propria e profonda. E certamente non ingannerei me medesimo, persuaso come sono, che niuno può sapere sufficientemente una sola lingua dotta da poter interpretare con sicurezza i monumenti, se non dopo un assiduo studio di molti e molti anni. Io ho conosciuti valentissimi grecisti, che dopo un'applicazione indefessa di due lustri e più, dicevano di non sapere il greco, e andavano a rilento, e tremavano, quando si trattava di decidere qualche punto oscuro e difficile di ellenica filologia. E altri vorrà spacciarsi orientalista dopo uno studio di qualche mese! Se nelle stesse favelle moderne che ci sono più famigliari, non si può salire alle origini, e deciferare le antiche memorie, senza uno studio particolare; se pochi dotti si trovano in Italia, in Ispagna, in Francia che posseggano una recondita cognizione della loro propria lingua, benchè imparata dall'infanzia; vorrem credere che il negozio sia più facile e spedito intorno agl'idiomi orientali così ricchi, così complicati, così alieni per suono e per indole da ogni nostra consuetudine? Se adunque io ricorro all'autorità degli orientalisti e dei filologi di professione, non tanto che meriti scusa, credo di dover esserne lodato. E siccome l'autorità degli eruditi si diversifica,

secondo gli studi e gl'ingegni; onde nel valersi delle loro testimonianze, egli è d'uopo pesarle, anzichè farne il novero; io ho cercato di appigliarmi, per quanto mi è stato possibile, ai migliori, e quando questi non mi soccorrevano, di corroborare l'autorità colle ragioni. Mi sono anche spesso governato coi filologi come coi viaggiatori, i quali non essendo tutti degli Anquetil, dei Cook, dei Pallas, dei Niebhur, dei Ker-Porter, degli Humboldt, dei Belzoni, non si può aver piena fiducia nella loro testimonianza, se non quando molti s'accordano nella medesima narrativa.

Il metodo che ho seguìto nella parte dottrinale del mio scritto, è misto di sintesi e di analisi; ma è principalmente sintetico. La natura preliminare di questa composizione non comportava ch'io procedessi con un metodo assolutamente rigoroso, sotto pena d'incorrere, senz'alcun fallo, in una sciagura, che ora è solamente probabile; cioè di non trovare un solo lettore. Ma ho dovuto dar le prime parti alla sintesi, costrettovi dall'indole del mio argomento. Perciò coloro che non sono avvezzi a questo modo di procedere, mi troveranno oscuro in sulle prime, e parrà loro ch'io affermi gratuitamente, senza sussidio di prove. Ma se essi avranno la pazienza di andare innanzi, troveranno forse che le tenebre si diradano, e le cose susseguenti illustrano le precedenti. In questo modo si può dire che le conseguenze avvalorano le premesse; non già che queste non siano evidenti e legittime per sè medesime, ma in quanto lo spirito non può fruire pienamente della loro luce, se non le abbraccia congiuntamente alle deduzioni, accoppiando, per così dire, i rivi alla loro fonte. Questa veduta complessiva di tutto il vero ingenera una persuasione irrepugnabile, contro la quale si rompono

tutte le forze e le insidie dello scetticismo. La sintesi discende dalle idee ai fatti, e nello stesso discorso ideale muove dalle parti più eccelse, più generiche, e quindi altresì più reali, più concrete, più sustanziose, per calare a poco a poco alle regioni inferiori, nelle quali, per una sintesi intermedia, i sensibili si collegano cogl'intelligibili. Ora siccome queste regioni inferiori ci sono più famigliari che le superiori (nello stesso modo che si conoscono meglio le valli, che le cime e le pendici delle montagne), se ne rischiara e conferma la notizia di quelle da cui dipendono. Ogni uomo possiede una cognizione riflessa del vero intuitivo connessa e quasi connaturata coi concetti subalterni che gli sono più usuali; cosicchè il discorso di mano in mano che passa fra oggetti più vicini e più maneggiabili, corrobora le proprie premesse, e acquista una luce che si retrosparge sulla via trascorsa per lo innanzi. Che se alcuno mi chiedesse, perchè non mi sia tenuto sul cammino più agevole, salendo dai particolari ai generali, risponderei che ho dovuto appigliarmi sostanzialmente al vero metodo scientifico; il quale nelle materie speculative non si trova fuori della sintesi, come proverò altrove. L'analisi non è applicabile, se non parzialmente, alle idee, cioè in quanto a ogni passo del metodo sintetico, si può tornare indietro, e rifare analiticamente il cammino trascorso; il che sarebbe impossibile, se la sintesi non fosse andata innanzi. E io ho usato talvolta questi ricorsi confermativi, che il lettore potrà applicare alle altre parti della dottrina.

In un mio scritterello antecedente, composto e divulgato per una certa occasione, e, non ostante i suoi difetti, accolto umanamente da alcuni uomini dottissimi, toccai parecchie quistioni filosofiche intimamente con-

nesse colla religione, ch'era lo scopo unico del mio componimento. Il quale essendo poco altro che una successione di aforismi, accompagnati da brevi dichiarazioni, diede luogo a parecchie difficoltà fattemi da que' cortesi, intorno ad alcuni punti di filosofia piuttosto accennati, che esplicati; alle quali credo di poter soddisfare sufficientemente, aprendo da vantaggio il mio concetto. Il che comincio a fare nella presente Introduzione; e proseguirò a mano a mano che il processo scientifico mi aprirà l'adito alle parti più recondite della dottrina, se la Providenza mi permetterà di continuare la mia impresa. Le idee del sovrintelligibile e del sovranaturale sono di gran momento in filosofia; e la prima singolarmente è connessa con tutte le sue parti, e contiene la chiave di parecchi problemi, altrimenti insolubili. Molti sistemi filosofici, come quasi tutte le dottrine orientali e quelle dei neoplatonici, sono talmente collegate con quei due concetti, che senza una profonda analisi di essi, non se ne può avere una perfetta notizia. Onde farebbe stupire ed increscere il vedere, come siano negletti dai filosofi moderni, se lo stato deplorabile in cui è caduta la metafisica nelle parti che si coltivano, non scemasse la meraviglia e il rammarico della trascuranza.

A proposito di quella mia operetta, e delle obbiezioni dotte e gentili che mi furono indirizzate, non farei pur menzione delle critiche di un altro genere, se la natura del soggetto non mi ci obbligasse. Imperocchè a chi scrive in difesa della religione, la bontà e la santità della sua causa ingiungono l'obbligo di rimuovere ogni interpretazione meno favorevole del suo silenzio. Dico adunque, che a quelle sole censure io tengo si debba rispondere, le quali sono urbane e vengono mos-

se da persone intelligenti della materia. Nel mio caso io non dovetti cercare, se i censori di cui parlo, avessero adempiuto alla prima condizione; giacchè conobbi a manifesti indizi che, eziandio volendo, essi non potevano soddisfare alla seconda. Mi diede bensì qualche maraviglia il vedere persone fornite di qualche senno intromettersi di materie astruse e complicate, nelle quali la dignità del semidotto che voglia impacciarsene, corre, se non altro, grandissimo pericolo. Imperocchè io credo bènissimo che alcuno di que' critici valorosi sia versato nella matematica, nella fisica, nella chimica, o in altra disciplina; credo che altri s'intenda di lettere, abbia scritto qualche articolo di giornale, fatto qualche traduzioncella, e rabberciato qualche verso; credo che tutti abbiano letto qualche volume di quella filosofia e teologia che corrono ai dì nostri; ma che conoscano anche solo mediocremente le scienze speculative nel loro complesso, e posseggano quella speciale attitudine d'ingegno che si richiede a penetrarne le parti più riposte; che conoscano bene le dottrine e le tradizioni del Cristianesimo, per quanto io lo desideri, non posso farmene capace. E stimo ch'essi medesimi, se ci pensan un poco, riderebbero, quando io mostrassi di crederlo. Mi perdoneranno adunque, se ho le loro censure in quel conto che meritano, e se ora le ricordo, acciò, occorrendo a chi le ha mosse di ripeterle, egli sappia fin d'oggi che stima io faccia del suo giudizio.

E veramente chi, scrivendo a questi tempi, si mostra religioso e cattolico, non che promettersi l'approvazione dell'universale, dee aspettare i biasimi, le censure acerbe e il disprezzo di molti. Non è già che il Cristianesimo e la religione siano affatto fuor di moda; ma bisogna distinguere. Egli è lecito il far professione di

pietà, e l'essere Cristiano alla moderna; ma l'essere all'antica, è vergogna od audacia intollerabile. Se ti tocca il capriccio di discorrere di religione, guárdati di parlare alla semplice, e di usare il linguaggio del Catechismo; guárdati di adoperare quelle formole precise e venerande cui la Chiesa ha consacrate, come autorevole idioma delle scienze sacre. E alla strana novità delle parole dee corrispondere quella dei concetti; i quali poco importa che siano veri, purchè riescano inuditi. La novita è al dì d'oggi il supremo intento del sapere, e chi n'è migliore artefice, beato lui. Un sistema religioso o filosofico, per gustare ai palati moderni, vuol essere un romanzo d'idee, come i romanzi sono sistemi d'immagini; anzi le dottrine razionali e teologiche hanno tanto più voga, quanto sono più vane e men consistenti delle poetice fizioni. Ora io non ho dissimulato e non dissimulo che non posso stimar tali ghiribizzi se non per quel che sono, cioè per giuochi ingegnosi, che sarebbero comportabili per uso di passatempo, se non versassero sulle cose più rispettabili e più importanti che si trovino al mondo. Lo scrivere un libro di scherzi mi par indegno di un uomo grave: lo scherzare sui soggetti più serii, indegno di un uomo onesto e costumato. Nel corso di quest'opera mi toccherà spesso di parlare di religione; perchè, sebbene la filosofia ne sia distinta, e ciascuna delle due discipline abbia i suoi princìpi e il suo metodo proprio, tuttavia così intime e così moltiplici sono le loro attinenze, che l'una è spesso inseparabile dall'altra. Avverto adunque i miei lettori che, siccome io non intendo di scherzare, ma di parlar seriamente, il mio scrivere di religione sarà qual conviene a uomo cattolico, com'è la mia fede; e che non avrò mai vergogna di usare il linguaggio ve-

nerabile della Chiesa, sia che ella parli alla ragione dei savi, o s'indirizzi ai fanciulli e agl'idioti. L'uso contrario fa segno d'animo frivolo e lezioso: è un peccato, non pure contro la buona teologia, ma eziandio contro il buon gusto. Tuttavia m'affido che non mancherà al mio discorso la novità opportuna; anzi tengo per fermo che si trova più novità e pellegrinità di concetti in un solo dogma cattolico, benchè antico quanto il mondo, che in tutti i filosofici trastulli della età. Questo ho voluto avvertire, acciò niuno de' miei lettori rimanga ingannato; il che forte mi spiacerebbe. Cui la religione cattolica muove stomaco e sdegno, farà bene a procacciarsi d'altro, e a non leggere il mio scritto.

Vi sarà forse un'altra classe di appuntatori, la quale, senza dolersi precisamente ch'io sia ortodosso, troverà che lo sono di soverchio. La quale accusa, essendo stata fatta contro un libro di têma interamente teologico, militerà ancor di più contro il presente; potendo parere strano che un filosofo faccia talvolta del teologo, quando corre l'uso di sconvolgere e di manomettere la religione in grazia della filosofia. Ma io bramerei che costoro mi dichiarassero che cosa voglia dire essere troppo ortodosso. Questa è una frase ch'io non capisco. So che si può essere più o meno protestante, più o meno incredulo, perchè queste voci esprimono qualità negative, che, fuori della negazione assoluta, non hanno ferma regola; ma che si possa essere più o meno cattolico, non mi pare, se non parlando impropriamente, come quando si dice di una dottrina, che è più o meno vera. La verità è una in sè stessa, immutabile, indivisibile. Il cattolicismo, che è il perfetto vero morale e religioso, ha le stesse doti; tanto che non si può nulla levargli, nulla aggiungergli, senza distruggerlo. Colui

che credesse agl'insegnamenti della Chiesa con perfetta fede, salvo un solo articolo, non sarebbe più cattolico di chi ogni dettato ne ripudiasse. Si potrebbe dire di lui che è meno lontano di altri dall'essere cattolico, come gli stoici dicevano dell'uomo mezzanamente buono, che è manco alieno dall'esser savio; ma non si potrebbe chiamar cattolico, senza distruggere il cattolicismo. L'essenza del quale consiste nel riconoscere l'assoluta sovranità della Chiesa intorno alla definizione del vero morale e religioso; la quale sovranità si annulla a negarla in una menoma parte, come nel tutto. Egli è vero che l'autorità ecclesiastica nel definire le verità rivelate e determinarne i punti essenziali, ha lasciato intorno ad esse, per così dire, un certo margine, al quale non si estendono le sue definizioni. Ora tal è la natura del pensiero e del linguaggio umano, che altri non può uscire dalle schiette formole, ed entrare nelle dichiarazioni, senza stendersi su quel lembo indefinito, e aggiungere qualche concetto opinativo al dogma stabilito dalla Chiesa. Il distinguere con precisione l'uno dall'altro, dipende dalla dottrina e dalla discrezione di chi legge; nè si può incolpar lo scrittore, quando trascorre fuori della linea matematica del certo il meno che gli è possibile.

La sapienza cattolica non dispiace tanto ai moderni palati per la sua severità, quanto per la sua moderazione; aliena dai due eccessi della superstizione e della miscredenza, in cui trascorre volentieri lo spirito umano. Essendomi io studiato di schivare ogni esorbitanza, e di seguire costantemente la moderazione, che nelle cose speculative stimo essere la totalità e l'armonia dei veri, non posso eziandio da questa parte confidarmi di trovar molti benevoli accoglitori delle mie dottrine.

Imperocchè chi è temperato non può gradire alle fazioni, che è quanto dire all'universale; quando in questo secolo superlativo, tutto il mondo è partigiano. Oltre che, lo scrittore che fugge le idee eccessive, trova del vero e del falso in quasi tutte le opinioni; e quello distingue accuratamente; ritenendo l'uno e rigettando l'altro. Ora questa cerna non piace ai faziosi; i quali sono più pronti a inimicarti per ciò che rigetti, che a considerarti come amico, per ciò che approvi nei loro pareri. All'incontro, chi esagera, per quanto strane e massicce siano le sue improntitudini, è sicuro di trovare chi gli applaudisca e pigli ardentemente la sua causa. Sei tu difensore di una libertà licenziosa e impossibile a durare? puoi confidarti di trovar dei compagni in molti uomini sinceri, ma illusi, e nei malcontenti di tutti i paesi, i quali sono in gran numero. Ami tu il dispotismo e la tirannide? sarai onorato dov'ella regna o dove si trovano sêtte aspiranti a farla regnare. Sei tu incredulo, materialista, ateo, fautore di una filosofia sconsolata ed abbietta? non mancano i superstiti del secolo passato, che ti chiameranno conservatore delle buone dottrine. Vagheggi tu quel mezzo Cristianesimo, senza nome, senza base, senza costrutto, che si può sapere senza studio, e professare senza fatica? tu sei fortunato, perchè questa è la religione che è di moda: tu sarai predicato come un ingegno nuovo, profondo, verrai celebrato come uomo progressivo, filosofo eclettico, Cristiano umanitario, e i giornali dei due mondi risuoneranno delle tue lodi. Appartieni tu al novero di que' cattolici che vorrebbero risuscitare le orridezze del medio evo, bandir la crociata contro i nemici della Chiesa, riaccendere i roghi e infamare colle persecuzioni una religione di amore, di generosità, di pazienza,

di speranza, di mansuetudine? sventuratamente troverai ancora alcuni (voglio sperare che siano pochi) i quali ti stimeranno un apostolo, un padre della Chiesa. Lascio stare le opinioni che risguardano la letteratura, nella quale pur non si pregiano che i pareri eccessivi. Ma se all'incontro v'ha un uomo che detesti le violenze de' popoli e de' prìncipi; che ami una libertà temperata e una monarchia civile; che si rida della falsa filosofia, e di una religione puerile, capricciosa, superficiale, impotente a difendere i suoi titoli e a circoscrivere i suoi dogmi, volubile come la moda, con cui nacque e con cui in breve dovrà perire; che non riconosca altra credenza, altro culto ragionevole, che quello della Chiesa visibile, perpetua ed universale; che distingua in essa l'essenza incommutabile dagli usi e dagli abusi passeggeri e locali; che deplori le persecuzioni religiose talvolta occorse, come una violazione dell'Evangelio, e una grave ingiuria alla santità di essa Chiesa: costui certamente non farà fortuna nel mondo, troverà pochi lettori, avrà contro ogni setta, e come scrittore mediocre, debole, inetto, sarà sprezzato, o come dannoso, malignamente combattuto.

Io non posso adunque dissimularmi che, evitando le esagerazioni e le inezie, ho mal provveduto alla fortuna del mio libro, ed ho eletto una via che oggi non conduce alla gloria. Mi dorrebbe, per altro (lo confesso candidamente), di essere stimato così dappoco d'ingegno e d'animo, che, proponendomi di fare il contrario, non l'avessi saputo. Chi vuol passare i termini, trascorrere agli estremi, e segnalarsi col rendersi singolare, non ha che a darsi in balìa a un'opinione o ad un affetto: il tenersi fra' giusti limiti, conservare la bilancia fra le varie facoltà e inclinazioni del proprio animo, e

schivare le leggerezze, mi pare un'arte più malagevole. Sappiano i moderni dispensieri della fama che il meritare e conseguire ampiamente le loro lodi, è un vanto che altri può darsi senza nota di presontuoso. L'andare a caccia del vento, e il procreare de' ghiribizzi e de' mostri, dilettandosi di errori e di paradossi, come oggi si costuma da chi aspira a celebrità, è pronto a ogni vano e mediocre ingegno. Forse è cosa molto ardua il finger nuovi vocaboli, ringiovanire certe viete sentenze, abusare di un'erudizion dozzinale, per tessere, come alcuni fanno, l'apologia delle grossezze e delle atrocità dei bassi tempi? Quella filosofia eclettica che concilia insieme tutti gli errori, e non esclude per lo più che il vero dalle sue dottrine, esige per avventura un sottile o profondo discernimento? Ci vuol forse una rara maestría di facondia per infastidire i lettori più pazienti e far ridere i più contegnosi, discorrendo a dilungo e in aria della perfettibilità e del progresso? Ovvero una grande e pellegrina inventiva sarà richiesta per dimostrare la verità dei misteri cristiani cogli stami dei fiori e colla forma delle loro corolle; per confettare con qualche varietà di concetti la favola dei miti e dei simboli biblici; per ideare anco di pianta, come oggi si usa, una nuova religione su due piedi? Forse è d'uopo l'aver molta cognizione degli uomini e una profonda notizia dei casi loro, per improvvisare una perfetta repubblica in su la carta? e far cento altre cose su questo andare? Chi opera alcuno di questi miracoli, è sicuro al dì d'oggi d'essere applaudito: è sicuro di ottenere quella immortalità di ventiquattr'ore, che i giornali possono concedere a ogni galantuomo nei loro fogli. Ma io sono così poco ambizioso, che queste lautezze non mi tentano. Amo meglio di sopravivere ai biasimi, che alle lodi de' miei coetanei.

Non vorrei, per altro, che alcuno, veggendomi scarso lodatore di certi trovati moderni, mi stimasse poco amico alla civiltà del secolo. Della quale io sono schietto e fervido amatore; ed è appunto per lo zelo dei progressi veri, che detesto tuttociò che ammollisce l'animo, rende il sapere superficiale, e veste la rediviva barbarie con un abito di pulitezza. La ruvidezza antica era assai meno temibile, meno aliena dal vero incivilimento, della morbidezza moderna; imperocchè una barbarie forte conduce spesso a gentilezza: laddove la corruttela mena una barbarie fiacca ed imbelle, vera decrepitezza dei popoli, foriera della loro morte. Guai a coloro che ripongono la civiltà nelle enciclopedie, ne' giornali e in certe nuove dottrine; che regalano il nome di Ostrogoti e di Vandali a chi non ammira le loro inezie! Amo anch'io il vero progresso; ma non, per Dio, il progresso di costoro. Il vero progresso è come l'innocenza della tenera età: l'uomo il possiede senza saperlo, e quando esce di questa beata ignoranza, quando si mette a perorare sopra un tanto bene, fa segno di averlo perduto. Que' secoli che più avanzarono la civiltà, non seppero di farlo. Oggi, che tutto il mondo chiacchera di progresso, e s'intitolano libri e giornali da questo bel nome, quanto le speranze e le promesse rispondano agli effetti, gli uomini assennati, che tuttavia vivono, sel sanno. Non si sta già fermo: si cammina, anzi si corre, ma indietro indietro; e il capogirlo fa credere che si vada innanzi. Si può dire delle teoriche del progresso ciò che delle poetiche, delle retoriche, delle estetiche; le quali fioriscono e recano il bello in arte, quando l'ingegno è divenuto impotente a metterlo in opera. Così, da che gli uomini si sono avvezzi a camminare a uso dei gamberi, s'insegna l'arte di andare avanti; e chi sa

parlare più a lungo del progresso, beato lui. Se il capriccio dura, si verrà a un punto, che un valentuomo non oserà più pronunziare il nome di progresso, senza arrossire: e già al dì d'oggi chi ne discorre, dee circoscrivere molto bene il suo pensiero, e sequestrarsi da certe sêtte, se vuol essere udito seriamente dai pochi savi che rimangono.

Mi dorrebbe eziandio, se altri mi accusasse di eccedere intorno alle persone quei limiti di moderazione e di decenza che intorno alle dottrine oggi si possono, non che senza biasimo, lodevolmente oltrepassare. Nel decorso dell'opera mi occorre talvolta di combattere alcune generazioni di pensanti e di scrittori, di notare i difetti e i vizi particolari di certe classi d'uomini e di cittadini. Il contradire ha già per sè stesso un sembiante d'inimicizia; il quale si accresce, se tu parli con qualche calore, se biasimi non i pareri, ma i costumi e gli affetti degli altri, benchè non eschi dai generali. Il linguaggio umano è imperfettissimo: chi combatte gli errori ed i vizi sembra volerla cogli erranti e coi viziosi; e chi si proponesse di escludere la possiblità di questa interpretazione, dovrebbe lasciar di scrivere, o scrivere in modo insopportabile, e usare uno stile in cui nulla di spontaneo, nè di caldo si troverebbe. Oltre che, chi parla o scrive, e si tiene sugli universali, non può sempre accennar le eccezioni: è costretto a esprimere il probabile come certo, il relativo come assoluto, e a commettere molte altre improprietà inseparabili dal favellare umano, come sa chi è avvezzo a servirsi pensatamente della parola. Chi ha discrezione sa dar la debita tara a questi modi, e ridurli al loro vero senso; ma tutti i lettori non sono discreti. Dichiaro pertanto espressamente ch'io non intendo di fare allusione a nes-

suna persona privata in particolare; parendomi che il costume di ferire i vivi non sia da uomo civile, nè da uomo onesto, nè da cristiano. Chi interpretasse diversamente il mio dire, farebbe contro la mia intenzione, la sincerità della quale non sarà posta in dubbio da coloro che mi conoscono. Dichiaro, in oltre, di essere persuaso che fra i difensori di tutte o quasi tutte le opinioni si trovano persone degne di stima; e che nelle varie condizioni dei cittadini non mancano eccezioni onorevoli a quei vizi o difetti che sono più frequenti in ciascuna di esse. Io non ignoro esservi di molti uomini che professano opinioni religiose, filosofiche, politiche, alienissime dalle mie, i quali per ingegno, per dottrina, per animo, per virtù morale e civile, sono degnissimi di amore e di riverenza; potrei menzionarne alcuni, che mi glorio di avere per conoscenti e per amici. Ma parlando in generale, non mi astengo dal tassare i difetti e gli errori, nè dal dire la verità, comunque acerba a pochi od a moltissimi. E ho creduto di poterlo fare, senza prosunzione; giacchè uno scrittore sarebbe, non che ingiusto, ma intollerabilmente ridicolo, se, nel notare i mancamenti degli uomini, non si ricordasse di esser uomo anch'egli, e di partecipare alle miserie della natura comune; se non sapesse che il divieto di mirare agli individui, parlando o scrivendo, risguarda ciascuno, salvo la persona di chi parla e di chi scrive.

Queste avvertenze concernono le persone private. Alcuni sono, che vorrebbero estenderle alle persone pubbliche; i quali mi pare che abbiano il torto. Tutti si accordano a riconoscere che in politica è lecito il sindacare e biasimare gli atti pubblici dei cittadini, purchè si faccia con giustizia e colla dovuta moderazione. Or perchè non sarà lecito, e talvolta non sarà debito, di

far lo stesso negli altri ordini del pubblico operare? Uno scrittore, come scrittore, non è persona privata: il divulgare colle stampe i propri pensieri, e comunicarli a tutti gli uomini, è azione pubblica; più pubblica assai degli atti di un principe o di un ministro, se lo scrittore è illustre, se è tale, che si faccia leggere da molti, e passi alla posterità. Distinguasi nell'autore di un libro l'uomo dallo scrivente. L'uomo, nel giro de' suoi costumi e delle sue azioni private, dee essere rispettato da ciascuno; non può cadere che sotto la censura della legge: fuori di questo caso, i suoi portamenti sono inviolabili. Non così lo scrittore; il quale, se pubblicando i suoi sentimenti si rende comechessia colpevole, può esser da ciascun biasimato, per ciò che spetta a questa pubblica colpa. Della qual censura oggi veramente niuno si fa scrupolo nelle opinioni letterarie, e sovratutto nelle politiche. Se altri abbandona la sua fazione, e passa alla parte contraria, ancorchè nol faccia per motivi abbietti, tutti gli danno addosso, e diventa bersaglio agli scherni e alle risa della moltitudine. Non guardano a calunniarlo: lo chiamano traditore e vendereccio: attribuiscono il suo variare alle più vili cagioni: scrutano e rinvangano con mirabile sollecitudine la sua vita passata; e guai se essa porge qualche appiglio alla loro malignità sagace e inesorabile! Ma nelle cose di religione, il negozio corre altrimenti. Se un uomo tradisce la fede data a Dio e il suo ministerio, insulta la religione, la Chiesa, la maestà del pontificato, si rende pubblico rinnegato e profanatore, e trae coll'esempio molti semplici nella sua rovina, non è lecito il dire una parola severa contro di lui, e il condannare uno scandalo così solenne. Chi lo fa è accusato d'intolleranza; e questa è una di quelle voci magiche che danno ragione a chi primo le adopera.

Ma la tolleranza e l'intolleranza risguardano le azioni, e non i giudizi. La tolleranza interdice di violentare l'altrui coscienza, non di giudicarla quando da sè stessa si mostra in pubblico: interdice d'impedire e occupare l'altrui libertà, non d'influire colla parola nelle opinioni, non di dire che il bene è bene, e il male è male, quando si tratta di cose notorie e succedute in cospetto di tutti; altrimenti ella sarebbe indifferenza, e l'immunità data agli uni tornerebbe in servaggio e danno degli altri. Egli è vero che in tutto ciò si vuol procedere con gran moderanza; della quale chi è privo, non è già intollerante, ma colpevole in altro modo; chi non voglia scambiare i vocaboli, secondo l'uso corrente. Nell'età passata si chiamava intollerante chi difendeva la religione colle armi del sapere; il che oggi più non si vieta; però, siccome il patrocinio della fede non comporta che sempre si taccia sugli scandali che l'offendono, questo severamente si proibisce. Ma io non so indurmi a pensare che, mentre è lecito l'inveire contro i rinnegati di una setta politica e di un'opinione, la sola apostasia religiosa sia rispettabile. Le pene temporali contro i delitti meramente religiosi sono da riprovare, perchè, se non altro, peggiorano il delinquente, rendono la religione odiosa, e si oppongono alla sua dolce e mansueta natura; ma la censura anche grave non è una pena, e non produce nessuno di quegli inconvenienti. Anzi può partorire gli effetti contrari; ed è spesso necessaria per impedire o diminuire l'influenza pestifera che gli scandali pubblici e illustri producono sulla moltitudine. Altrimenti la mansuetudine cristiana sarebbe mollezza e dappocaggine: sarebbe una tacita connivenza verso coloro che insultano e bestemmiano la religione che l'insegna. Oggi si richiede nella religione l'umiltà ch'ella

comanda a' suoi seguaci, e si permette il difenderla, purchè si faccia rimessamente. Confutate le ragioni de' suoi avversari, ma con gran modestia: guardatevi dal dire una parola, ancorchè giusta, che possa dispiacere; guardatevi dall'avere troppa confidenza nella vostra causa, dal mostrare quella generosa baldanza che si addice al difensor del vero. Anzi farete gran senno a lodare le intenzioni di ogni nemico della fede, e a commendare in ogni caso la nobiltà e la costanza de' suoi portamenti (1). In questi termini vi permetteremo di scrivere; altrimenti vi chiameremo intollerante, declamatore, fanatico, uomo incivile e indegno di ogni onesto consorzio. Io ho sempre pensato che il Cristiano debba esser umile in ciò che lo concerne personalmente; ma che una nobile fierezza non si disdica al difensor del vero. Nè potrò mai credere che la religione non sia, e non debba essere grandemente superba, perchè la religione è Dio; e ciò che è orgoglio negli uomini, è in Dio il sentimento legittimo della propria eccellenza. Nulla v'ha di più imperioso che la verità suprema e assoluta comandatrice delle menti create, e sicura fra le persecuzioni di un trionfo immortale. Coloro che consigliano di trattar fiaccamente la sua causa, intendono a rovinarla, senza farne mostra; artifizio degno di Giuliano imperatore, che voleva spiantare il Cristianesimo, sott'ombra di tollerarlo. I difensori della religione non diano retta a questi consigli e minacce: si guardino dall'esser timidi e codardi, per paura del secolo. Sommo rispetto verso i privati in ogni caso; moderazione verso gli scrittori; ma quando l'onor del vero lo esige, severa franchezza. Le orecchie tenere si offenderanno: si gri-

(1) Vedi la nota IV in fine del volume.

derà, si farà romore: si conciterà lo sdegno di molti, soliti a montare in furia, quando la religione che vorrebbero schiacciare, osa levare il capo e guardarli in viso; ma queste collere non faranno prova. Gli sdegni e i furori degli uomini passano: le ingiuste opinioni svaniscono: la ragion sola non può giammai aver torto, ed è sicura di vincere e trionfare (1).

La delicatezza moderna non vieta solo di censurare la persona dei vivi, quando si tratta di religione, ma non comporta eziandio che si parli rigidamente dei morti. Non è già che il divieto sia assoluto, e che questi schizzinosi si facciano coscienza d'inveire a diritto e a torto contro le riputazioni più illustri, ogni qual volta non siano consacrate dalla moda. Ma guai a chi tocca gl'idoli di questa! Guai a chi parla con poco rispetto di certi nomi adorati dal volgo elegante e damerino! Mi accadde nel mio scritto precedente di parlare con severità di Giorgio Byron, e dell'indole morale delle sue opere. Io non ignorava che queste servono di gradito pascolo a un mezzo mondo di lettori e di lettrici, e che chi grida contro il poeta inglese può tirarsi una gran tempesta addosso; benchè, a dir il vero, tali nemici siano più per numero, che per qualità formidabili. Ma quando io ho ragione fondata di credere che il parer mio si accordi col vero, non soglio esser molto sollecito di cercare se consuoni alla sapienza de' crocchi e alla volgare opinione. La quale non si cura troppo di verità, nè di giustizia; e quando il Byron fosse stato povero e plebeo, religioso e costumato nella vita e negli scritti, si può dubitare, se, con tutto il suo ingegno poetico, sarebbe stato così famoso come fu mentre visse, e se,

(1) Vedi la nota V in fine del volume.

morto, troverebbe tanti lodatori della sua persona, e tanti ammiratori delle sue opere. Io non adulo i morti, nè i vivi: disprezzo altamente i viziosi illustri, e gli giudico i più abbietti degli uomini, salvo i loro adoratori. Vorrei poi pregare que' collorosi difensori del Byron che mi dicano, se è vero o falso ciò che ho toccato de' suoi portamenti e della moralità de' suoi scritti. Se è falso, saría bene a saperlo: se vero, mi permettano di dire o che la religione e la morale sono un delirio, o che io non ho ecceduto nei termini. Nè son già solo a pensare in questo modo: ho conosciuti degl' Inglesi dottissimi e moderatissimi, che non avevano miglior concetto, nè si esprimevano più benignamente sul loro compatriota. Come? Un uomo ha passato i suoi giorni a bestemmiare la providenza del suo Creatore, e non sarà permesso il dire di lui una parola di vituperio? Un poeta ha consumato il suo ingegno a corrompere i suoi simili, dilettandoli, a spiantare le basi della società umana, che consistono nei terrori e nelle speranze della religione, e non si potrà predicarlo più reo dinanzi a Dio e agli uomini di quei volgari malfattori che languiscono nelle carceri e spirano sul patibolo? I bei versi faranno scusare la dissolutezza dei costumi e l'empietà delle dottrine? Voi disprezzate meritamente e riputate vile il ladro, lo spergiuro, il traditore; e giustificate, lodate, levate a cielo il bestemmiatore, il sacrilego, il corruttore della giovinezza e dell'innocenza? Agli occhi vostri è colpevole chi offende gli uomini, è da commendare chi se la piglia con Dio? A che siam giunti, se si discorre in questo modo? Se in grazia di un poeta, non si tien conto di quanto v'ha di più sacro e di più reverendo? Ma questo poeta fu di grande ingegno, di rara indole, di nascita illustre. E chi lo nega? E siano stati i pregi

del Byron anco maggiori che non furono; chi non vede che accrescono la sua colpa, invece di diminuirla? Quanto sono più grandi i doni di natura e di fortuna che il Cielo fa a un uomo, tanto è più colpevole l'abuso di essi. L'ingegno e la colta educazione aggravano i trascorsi, accrescendo da un lato i cattivi effetti che ne provengono, e dall'altro la facoltà di evitarli. Quanto alla nobiltà dei natali, maravigliomi che si rechi a scusa di uno scrittore ciò che farebbe ridere, se si allegasse a discolpa di un principe. Forse Tacito la perdonò alla toga dei patrizi e alla porpora degl'imperatori? Ma il Byron sortì dalla natura passioni ardentissime, che rendono scusabili i suoi traviamenti. So che l'impeto delle passioni scema la colpa, e non entro a giudicare la coscienza del colpevole. Desidero di cuore che questa ragione sia valuta a quell'infelice, quanto più è possibile, al cospetto del giudice supremo. Ma se la cupidità scema la colpa, non l'annulla; se può render degni di venia i falli e gl'impeti passeggeri, non può scolpare e giustificare tutta una vita. Se può scusare una parola libera, qualche verso sfuggevole, non cancella la turpitudine di un libro infame. E questo dico, limitando il mio discorso alle azioni esteriori, dove s'arresta la competenza di noi uomini; i quali non possiamo andar più innanzi nel giudicare i demeriti altrui. La giusta e salutare severità dell'istoria sarebbe ita, se si dovessero palliare o accarezzare le colpe illustri, per una stolta benignità verso le passioni degli operatori. Qual è il malvagio che non sia zimbello delle sue cupidigie? e che per questo rispetto non sia degno di commiserazione e di scusa? Chi non sa che l'enormità del delitto è proporzionata alla veemenza degli affetti che lo producono? e che i gran delinquenti sono per lo più uomi-

ni di tempra ardente e appassionatissimi? La schietta malizia è rarissima, o non si trova fra gli uomini. Anche lo scherano è vittima infelice di quel morbo che travaglia la nostra natura; e se, ciò non di meno, odiate l'involatore delle altrui sostanze, se detestate l'uomo che ha sparso il sangue del suo fratello, non avrete in abbominio l'autore di un cattivo libro, il quale è spogliatore, micidiale delle anime, e reo di tante morti quanti sono a cui toglie la fede e l'innocenza? Se potessimo avere schierate dinanzi agli occhi le stragi morali che una scrittura empia o scostumata, ma celebre, fa nel corso di molte generazioni, saremmo compresi da orrore; vedremmo, che se il valor morale delle azioni dipende in parte dai loro effetti, nessun misfatto è forse comparabile a questo. Ma il poeta inglese scontò i suoi errori, consacrando la fortuna e la vita alla sacra causa dei Greci. Sì, giovò ai Greci de' suoi tempi, ma nocque a tutta l'Europa, per quanto dureranno gli scritti suoi, maestri di empietà e di corruzione. Favorì gl'interessi politici di un popolo degnissimo; ma calpestando la virtù e la religione, cooperò a depravare quelle popolazioni medesime ch'egli voleva sottrarre al giogo de' Turchi. Ora io non so a che bilancia questo bene contrapesi quel male, se non è forse quella del secolo, alla quale me ne rimetto. Molti assolvono il Voltaire da quel fascio pesante di oscenità e di bestemmie che ingombrano i suoi scritti, in grazia di alcune buone massime che ci si trovano; e lo chiamano benefattore dell'umanità, perchè scrisse sulla tolleranza, e fece assolvere la memoria di qualche innocente. Confesso che a questo ragguaglio anche il Byron è giustificatissimo. Ma in tal caso, non so come si possa ridere dei casisti fulminati da Biagio Pascal nelle sue Lettere; i quali, con tutta la loro ri-

lassatezza, avrebbero avuto orrore di scusare con un atto di virtù politica lo scrivere empio ed osceno. Ad ogni modo, se io non posso lodare la dottrina di questi nuovi moralisti, ammirerò la semplicità e l'ingenuità loro, quando non si avveggano di fare coll'apologia del Byron un'acerba satira di loro stessi e del secolo in cui vivono (1).

Questi sentimenti, e la libertà colla quale gli esprimo, non possono acquistarmi approvatori, nè amici fra' miei coetanei; mi procacceranno bensì l'odio e il disprezzo di molti. Io non me lo dissimulo, e protesto fin da questo punto, che non per questo ricambierò di rancore i malevoli, nè forse di risposta gli schernitori. Ringrazio la Providenza di avermi (fra' miei molti difetti di natura e di fortuna) conceduto due beni; cioè una qualche fermezza per attenermi a ciò che credo vero e buono, e un animo che può bastare a sè stesso, può vivere non infelice senza l'approvazione e la lode della moltitudine. Perciò, se per far professione d'uomo cattolico, io verrò tassato di spirito debole, idiota alieno dalla civiltà del secolo, amico de' vecchiumi e de' rancidumi, inetto ad apprezzare la squisitezza del saper moderno, lo porterò con pazienza. Se sarò accusato di non amare la libertà, perchè odio la violenza nell'acquistarla, e la licenza nel posséderla; o di essere un cervello torbido, perchè detesto il dispotismo, e desidero alla mia patria una condizione più degna della sua grandezza, non mi stupirò nè dorrò gran fatto dell'accusa. Se le mie speculazioni filosofiche saranno sprezzate, come astrattezze inutili, quisquilie scolastiche, indegne pur di essere chiamate ad esame, non ne sarò eziandio molto turba-

(1) Vedi la nota VI in fine del volume.

to (1). Di queste e simili imputazioni mi consolerà sufficientemente la coscienza che ho di non meritarle. Un solo sospetto mi peserebbe assai, nè basterebbe forse ad addolcirlo la considerazione della sua ingiustizia; ed è, se altri credesse che alcuno de' miei sentimenti sia non sincero, non dettato da un vivo affetto verso la patria. Io posso errare per vizio d'intelletto; non posso per colpa di volontà e di cuore. Mi adopero di esprimere agl' Italiani ciò che credo esser vero ed utile, senza cercare se sia anche grato, se conforme all'opinione di tutti o di molti. Lo dico, senza esitazione, senza sutterfugi, senza velo, con quell'ardore, con quella franchezza con cui lo sento, e con cui dee parlare ad uomini generosi chi si stima non indegno del loro commercio. Se io erro, altri mi corregga; ma niuno m'imputi di poco amore verso la patria, perchè parlo sinceramente, perchè non rifuggo dal dire cose anco acerbe e spiacevoli quando le credo utili. La menzogna sola è un'ingiuria; e fra i peggiori nemici che altri abbia, i piaggiatori sono pessimi.

E io mi crederei di essere peggio che adulatore, se condiscendessi all'opinione di quelli che, per felicitare l'Italia, vogliono insinuarvi l'amore delle cose e degli usi forestieri. Contro i quali ho scritto altrove e non taccio nel presente libro; e parlerò, se piace a Dio, finchè io viva; questo è uno di quei capi intorno ai quali non posso temer d'ingannarmi, più che possa dubitare d'essere Italiano. I forestieri hanno sempre nociuto all'Italia, non meno cogli influssi morali, che colla forza e colle armi. Nacque nel secolo passato, e fiorisce tuttavia, una setta d'Italogalli, i quali vorrebbero trar da

(1) Vedi la nota VII in fine del volume.

Parigi, come le fogge degli abiti, i tre componenti della civiltà, la filosofia, la religione, la lingua. Nessun cibo gradisce al gusto di costoro, se non è di sostanza, o almeno di condimento, gallico. I Francesi sono certamente una nazione molto illustre: produssero uomini, e fecero cose grandi: posseggono alcuni trovati e instituti, che potremmo saviamente appropriarci: sono in parte benemeriti della libertà civile e politica di Europa: paiono destinati ad essere gli alleati d'Italia, quando l'Italia sia di nuovo una nazione; ma il loro genio nazionale è differentissimo dal nostro, e in tutto ciò che concerne, non i vincoli politici, non il materiale e il positivo della vita esteriore, ma il morale, e si attiene alla tempra degli spiriti e degli animi, dobbiamo cautamente guardarci dalla loro imitazione. Altrimenti ne piglieremmo il cattivo, e non il buono; perchè, essendo impossibile il dismettere la persona propria per assumere l'aliena, e il mutar natura, chi si ostina a volerlo fare, riesce solo a copiare gli altrui difetti. Come accade agl'Italogalli, i quali scambiano l'oro di casa all'orpello forestiero. La qual cosa è piena d'indegnità, e sommamente ridicola; e dee far ridere gli stessi Francesi, se non è credibile che, trattando con noi altri, amino di trovar scimmie, invece d'uomini. Il commercio civile delle nazioni, non che richiedere che l'una deponga la propria indole, e prenda quella di un'altra, vuole che ciascuna mantenga gelosamente il proprio genio; perchè altrimenti i popoli pérdono l'individualità, e con essa ogni loro valore. La Francia e l'Inghilterra sono amiche; tuttavia i Francesi deridono con molta ragione gli anglomani: e noi Italiani applaudiremo ai gallizzanti? I quali non piacciono ai medesimi Francesi; e il Sevelin-

ges (1), se ben mi ricordo, concia assai male quegli scrittori italiani che ignorano la propria lingua, e intarsiano il loro stile di gallicismi. Ma che maraviglia, se altri preferisce il parlare e lo scrivere francese al nostrale, poichè questo non si studia? Quanti sono gl'Italiani che leggano i nostri classici? E pur si divora in Italia ogni romanzuccio stampato sulla Senna. Quanti studiano filosofia in sul Cousin, e non hanno aperto un volume del Galuppi, che fu pure il primo tra' suoi coetanei a trattar la psicologia con senno italiano! Quanti non conoscono il Vico, fuori del cattivo sunto di uno scrittore francese! Quanti ammirano la prosa poetica o frenetica dei nostri vicini, e disprezzano il puro e verecondo dettato del Botta, del Leopardi, del Giordani! Quanti si dilettano della prosa rimata, con cui il Lamartine va correggendo la sua fama di poeta, mentre vilipendono il Monti, non curano l'Arici e il Niccolini! Cicerone, che parlava una lingua assai meno perfetta del greco, afferma che dopo aver letta nell'originale una tragedia di Sofocle, godeva a rileggerla nella cattiva traduzione d'Attilio (2); ed io ho incontrato in Italia più di un Italiano che non conosceva il Manzoni ed il Pellico altrimenti che per le versioni francesi. Questa incredibile follía si potrebbe ancora comportare, se non si stendesse fuori delle lettere, o di qualche ramo secondario della filosofia; ma ella ha invase le parti più nobili e più importanti delle cognizioni, e infetta nelle sue fonti la civil sapienza. Da un secolo in qua gl'Italiani si ostinano a voler cercare in Francia la filosofia e la religione; quando appunto da un secolo e più i Francesi hanno

(1) Nella prefazione alla traduzion francese della Storia d'America del Botta.

(2) *De fin.*, 1, 2.

perduta la religione e la filosofia! Ciò verrà dimostrato in questa Introduzione; e qui lo accenno, per avere occasione di ammirare la nostra saviezza, che andiamo cercando i beni, di cui potremmo abbondare, in un paese dove non si trovano. Molti si lamentano che i libri italiani sono vuoti d'idee, di cose buone ed utili, sono pieni d'inezie e di frasche. Ciò è falso, se si parla di tutti: di una gran parte, il concedo. Le nostre lettere sono veramente insterilite, avvilite: seccata è quasi del tutto nei cervelli italiani la vena del ritrovare e del produrre. Ma da che tempo? Da che perdemmo l'indipendenza nazionale, e cominciammo a servire ai forestieri. Dovremmo oggimai persuaderci che la fecondità dell'ingegno deriva dalle stesse cause che partoriscono la grandezza politica di una nazione; che un popolo civilmente schiavo non può esser moralmente libero e pensar da sè proprio. La fede religiosa e il vigor dell'ingegno nel filosofare dipendono dalla forza dell'animo; la quale permette difficilmente che una nazione sia soggiogata e divisa dai Barbari. Ma d'altra parte, una nazione divisa ed oppressa non può sperar di riacquistare e conservar la sua unità e indipendenza, se non ricupera l'energia morale, se non si avvezza a procacciarsi colla propria industria quei nobili pascoli onde si nutrono il cuore e lo spirito. Io terrò per redenta civilmente l'Italia quando la vedrò posseditrice di una filosofia, di una letteratura veramente propria; quando la vedrò affezionata e diligente coltivatrice della sua lingua (1), delle sue arti, delle sue intellettuali ricchezze; quando la vedrò cattolica, e superba di possedere la sedia della religione e la gloria del pontificato cristia-

(1) Vedi la nota VIII in fine del volume.

no. Quegli antichi Romani, quando veneravano la maestà del senato, erano liberi dentro, e fuori padroni del mondo; ma come prima cominciarono a vilipendere quella paternità civile, caddero sotto il giogo imperiale, da cui passarono sotto quello de' Barbari. Gl'Italiani dei bassi tempi fiorirono pure di libertà, di commerci, d'arti, di lettere, d'armi, e furono gloriosi, mentre adoravano la paternità spirituale del primo cittadino italiano; ma col disprezzo di essa sottentrò la servitù. I Ghibellini antichi furono la causa principale della ruina d'Italia: i Ghibellini moderni, senza volerlo e saperlo, continuano la loro opera. E non mi si alleghino i difetti degli uomini: io non guardo agli uomini, ma alle instituzioni: quelli passano e si mutano; queste durano e sono immortali. Volete correggere quei mancamenti? Cominciate ad abbracciare le instituzioni, a venerarle, a proteggerle con ardore di carità e di fede: fate che la vita morale, la vita dello spirito circoli di nuovo nel gran corpo della nazione, e vedrete le membra più nobili partecipare all'universal movimento, farsi più belle e più vive. Come può essere che quando il corpo è compreso da letargo, il capo talvolta non languisca? Toglietevi d'inganno, questa è l'unica via di redenzione: la salute d'Italia non può venir d'altronde che da Roma. Per un decreto eterno della Providenza, Roma ha sortito il privilegio di esser la metropoli e la dominatrice del mondo; l'antica repubblica, l'antico imperio prepararono la via all'unità cosmopolitica del pontificato. Questo è lo scopo: quelli furono i mezzi. Chi non è capace di questa gran verità, non ha occhi da leggere la storia. Ma sapete donde dipende la forza di Roma, eziandio nelle cose civili? Dall'ossequio de' suoi figli. Crescenzio, Arnaldo di Brescia, Niccolò di Lorenzo,

Francesco Baroncelli, Stefano Porcari vollero operare l'instaurazione di Roma, risuscitando una larva di libertà gentilesca, e perirono. Nè la loro impresa poteva sortire altro fine: instaurare Roma cristiana col rinnovare le instituzioni del gentilesimo, era un anacronismo troppo grande. Volete l'unione d'Italia? Volete sottrarla ai travagli della tirannide interna, all'ignominia del giogo forestiero? Cominciate a riscattarla dal giogo delle false opinioni, a riunirla nella professione e nella fede santa del vero: cominciate a ripudiare quelle folli teoriche di una libertà licenziosa, madre del dispotismo, che vennero procreate dalla fellonia di Lutero, ed educate dai sofisti d'Inghilterra e di Francia (1). Se invece di combattere e di spiantare queste infauste dottrine, voi le consacrate, qual maraviglia che l'autorità conservatrice del vero si mostri infesta ai vostri disegni? La sapienza onde il capo della Chiesa diede esempio, alcuni anni sono, nel ripudiare un pestifero consiglio, potrebbe parer dubbiosa a certuni, se il consigliero infelice non avesse preso assunto di giustificarla e di ammaestrare il mondo, col più inaudito traviamento di cui sia spettatrice questa età. L'errore di molti sta nel credere che la vita possa nascere dalle sole membra, senza il concorso e l'influenza del capo. La vita, cioè la libertà, la potenza, l'unione, la civiltà di un popolo dipendono dal vigore del suo spirito; e il vigore spirituale dell'individuo, dello Stato, della società in universale, ha le sue radici nella religione. La redenzione d'Italia, lo ripeto, dee nascere principalmente da quella fede che ha in Roma il supremo suo seggio. Ma se si stima ch'essa

(1) Prego i lettori impazienti a non adirarsi di queste mie sentenze, che saranno dimostrate nel corso dell'opera.

debba venir da Parigi, e si tragittano di là quelle povere idee di cui dee vivere l'intelletto e il senno italiano, la nostra infamia sarà eterna. E, per Dio, di che valore sono coteste idee, di cui gl'Italogalli inondano la Penisola? Di che sugo, di che nerbo sono le composizioni filosofiche e letterarie che escono dalla loro scuola? Quando si leggono queste miserie, le parole vengono meno per esprimere la vergogna e il dolore di chi serba una favilla degli spiriti antichi. Non lagniamoci adunque, se manchiamo d'idee, quando si ricorre, per averne, a sì melmoso fonte. E non meravigliamoci, se quei pochissimi de' nostri che meritano il nome di pensanti, sono appunto coloro che aborriscono di abbeverarsi ai rigagnoli francesi. Qual è il più grande, o dirò meglio, l'unico filosofo italiano della età passata? Giambattista Vico; che solo, o quasi solo, fra i pensatori suoi coetanei, si serbò intatto dalla labe gallica, e seppe pensare italianamente. Qual è per altezza di pensieri, forza di sentimenti, dignità di vita, costanza e robustezza d'animo, il più gran poeta dello stesso secolo, il solo *pari all'italo nome*, e il più degno di riposare in Santa Croce presso l'Allighieri? Vittorio Alfieri, il più illustre avversario dei Francesi dopo esso Dante, Giulio II e il Machiavelli. Se da questa altezza si discende nelle regioni inferiori delle lettere e delle scienze, e si cercano i nomi più benemeriti d'Italia, s'incontrano quelli del Gravina, del Metastasio, del Goldoni, di Gasparo Gozzi, del Maffei, del Marini, del Muratori, del Tiraboschi, del Zanotti, del Parini e di alcuni altri, che furono del tutto immuni dagl'influssi gallici, o ne vennero infetti meno dei loro coetanei, e solo per necessità di tempi e di fortuna.

Non creda però il lettore che io sia ingiusto verso i

Francesi, negando loro la debita lode, e ingiurioso verso coloro che gli commendano di quanto è veramente lodevole. Nemico come sono di ogni esagerazione, credo che v' ha del buono e dell'ottimo in tutti i paesi: credo che ve ne ha in Francia; benchè per ordinario non sia quello che vi si cerca. Nè i savi, che sanno vantaggiarsi degli esempi, e imitare le virtù altrui purgate da' vizi, senza dismettere la persona propria, sono quelli contro cui ragiono. Io grido contro quegl'Italiani bastardi che calpestano la patria, mentre chiamano Parigi la capitale del mondo civile; che levano a cielo tutte le inezie che ivi si spacciano in letteratura, in filosofia, in politica, in religione; che ammirano solamente le cose altrui, senza conoscersi e curarsi delle proprie; che antepongono alle gioie e alle dovizie domestiche le ciarpe forestiere. Costoro sono ragazzi, che trastullandosi coi balocchi, si credono di esser uomini; ciechi, che si stimano vicini all'età dell'oro, e non veggono che l'Italia è in procinto di cadere in una barbarie più folta, più incurabile, più orribile di quella del medio evo. Ma come convincere costoro, come anco esserne intesi? Si può rimediare al poco sapere colla instruzione: non si può riparare alla mediocrità dell'ingegno, alla trivialità dei pensieri, alla tempra meschina e volgare dei sentimenti. V'ha e vi sarà sempre una folla di gente (ed è tale tutta la folla) per cui ogni vero pregio, ogni merito, ogni virtù, ogni grandezza consistono nel far romore (1). Costoro amano il frastuono sopra ogni cosa, e somigliano gli uomini di villa, che danno la palma della eloquenza a chi ha maggiore capacità di polmoni e grida più forte. E veramente, se i progressi della ci-

(1) Vedi la nota IX in fine del volume.

viltà si dovessero misurare dal travaglio della gola e delle orecchie, non si potrebbe disdire ai nostri vicini quel privilegio che loro si ascrive; giacchè il fracasso che menano i Francesi da un secolo in qua, assorda ed intenebra ogni paese civile. E niuno vorrà negare che i loro influssi non siano universali ed efficacissimi; ma solo per distruggere. Religione, morale, letteratura, lingua, costume, in ogni parte del mondo culto, sono corrosi, alterati, ridotti al niente dagl'influssi gallici: e se a ciò si allude, quando Parigi vien chiamata metropoli della civiltà universale, non si può contradire. Se non che, la civiltà non è cosa negativa: edifica, non atterra: non si compiace delle ruine: la sua opera somiglia quella dell'architettore, che non colloca la sua maestría nello smantellare gli antichi edifizi, ma nel ristorarli e tornarli a perfezione. L'ingegno francese, inetto alla sintesi e destituito di virtù creatrice, mostra nell'abbattere una valentía da gigante, e nel fabbricare una forza da fanciullo; tanto grette, deboli, puerili sono le sue opere! Perciò, se riesce maravigliosamente ad appropriarsi e talvolta perfezionare i trovati degli altri, non se ne può forse allegare un solo di cui egli sia veramente autore nei campi dell'immaginazione, della politica e dell'intelletto. Gli stessi errori che signoreggiano in Francia, sono d'origine straniera. Il Descartes tolse il suo metodo filosofico da Lutero. Giovanni Locke esercitò un imperio assoluto sulla filosofia francese per lo spazio di un secolo, e regna ancora sulla politica dei dì nostri: il Condillac e il Rousseau furono suoi discepoli. Ora si è cominciato a copiare i Tedeschi, e a trarne il panteismo, il razionalismo teologico, e simili mostri. Dico mostri, perchè tutte queste dottrine non sono meno esiziali nella pratica, che assurde nella specula-

zione. I due sistemi dominanti presso il volgo degli scrittori, cioè la sovranità del popolo e la teorica del progresso (com'è intesa dai più), sono due forme del sensismo, che annullano ogni potere politico, ogni vero speculativo, ed ogni tradizione sociale e religiosa; giacchè l'uno ponendo il diritto nella forza, e l'altro il vero nella moda, quello introducendo un governo materiale, riposto nel maggior numero, e questo una verità mutabile, sottoposta alla vicenda dei tempi, distruggono l'assoluto nel doppio ordine della società e della scienza, e spianano la via a un ateismo teoretico e pratico, privato e pubblico, che è il più largo e pestilenziale che immaginar si possa. Destituita di ogni consistenza logica, di ogni fecondità civile e scientifica, la sovranità del popolo è la barbarie nella società, come la dottrina eterodossa del progresso è la barbarie nel sapere. Ora non mi sarebbe difficile il provare che quasi tutte le opinioni che corrono in Francia al dì d'oggi circa la politica, la filosofia, la religione e la stessa letteratura, appartengono all'uno o all'altro di quei due sistemi, e spesso ad entrambi; tantochè se ne può conchiudere che la cultura francese al dì d'oggi è sommamente distruttiva.

Dunque l'opera della Francia è affatto inutile? dirà taluno. Dunque la Providenza ha permesso che da più di un secolo questa nobilissima provincia, e dietro di essa quasi tutta Europa, si sviassero senza compenso dal diritto cammino? Guardiamoci anche qui dall'esagerare: ricordiamoci che il Cielo non permette il male e i disordini eziandio gravissimi, se non a contemplazione di qualche bene. Se si considera in tutta la sua ampiezza il ciclo della eterodossia moderna, onde la Germania, l'Inghilterra e la Francia sono i principali stru-

menti, vedesi che fu permesso dal supremo dispositore a correzione e ad ammaestramento degli uomini, secondo la profonda e divina sentenza, che *le eresie sono necessarie* (1). Il medio evo, che conservò molti disordini antichi e ne introdusse de' nuovi, non fu innocente. L'arbitrato civile dei papi, utile e santo in sè stesso, fu talvolta abusato: popoli e prìncipi, infimi e sommi peccarono egualmente. Ora, secondo una legge universale e sapientissima, quando i corpi misti delle società umane infermano, il rimedio dee nascere dallo stesso male. *Il periodo della eterodossia moderna fu permesso dalla Providenza per purgare l'ortodossia, e sterminare gli abusi introdotti nel pensiero e nell'azione degli uomini*. In tal caso il colmo del disordine, che per effetto del suo medesimo eccesso diventa un principio d'ordine, e come una crisi salutare che salva l'infermo, è uno di quei cambiamenti che chiamansi rivoluzioni. Le quali, sia che abbiano luogo negli ordini politici o negli ordini intellettivi e religiosi, sono sterminatrici, e non edificatrici, e giovano negativamente, nettando il campo dalla zizzania che lo ingombra ed insterilisce. Ma esse sterpano il buon grano col loglio; onde, passata la tempesta, fa d'uopo riseminare. L'età nostra è propizia a questa santa opera; e tutti gli uomini di alto ingegno e di gran cuore dotati dovrebbero concorrervi, consacrando tutte le loro fatiche al sublime intento d'*instaurare l'ortodossia europea, distrutta da tre secoli*. Ma certo a tal effetto non bisogna ricorrere colà dove l'opera della demolizione fu recata a compimento (2).

(1) PAULUS, I.ª *ad Cor.* XI, 19.
(2) Vedi la nota X in fine del volume.

L'imitazione dei Francesi è pericolosa sopra tutte le altre, benchè torni meno conforme al genio italiano. In che modo queste due condizioni, che paiono repugnanti, si accordino insieme, farebbe uopo per dichiararlo di un lungo discorso. Ma tale imitazione non è certamente la sola da cui ci dobbiamo guardare; perchè, quando una nazione è caduta al basso, si genera in molti una diffidenza di sè, una rimessione d'animo, una viltà, una dappocaggine, che gli rende disposti a prendere l'imbeccata da chiunque si affaccia; come quei mendichi di professione, che, uscendo il mattino ad accattare, stendono la mano al primo sconosciuto che incontrano sul loro passaggio. Così oggi molti nobili figliuoli d'Italia vorrebbero sforzare la loro madre a vivere di elemosina; e non sapendo esser buoni Italiani, si fanno scimmie dello straniero. Non mi stupirebbe, se di qui a poco sottentrasse l'usanza d'imitare, verbigrazia, i Russi, e si cercasse di addolcire la nostra lingua, ritraendo giudiziosamente dall'idioma moscovita. Frattanto alcuni ci consigliano a pigliar dai Tedeschi la filosofia; e siccome questo articolo s'attiene più specialmente al mio proposito, ne dirò due parole. Niuno apprezza più di me la nazione germanica, così per la sua indole, come per i suoi meriti in molte parti del sapere, e specialmente nell'erudizione, dove ella ha pochi pari fra' popoli moderni. Anzi si può dire generalmente, i Tedeschi essere, per alcuni rispetti, i soli Europei che sappiano ancora studiare, e non abbiano dismesse quelle laboriose abitudini che due secoli fa erano comuni a tutte le nazioni letterate d'Europa. Però, se alcuno ci consigliasse di emulare i Tedeschi nella diligenza e nell'ardore con cui abbracciano e proseguono gli studi, nel fare acquisto di una soda e vasta erudi-

zione, non che ripugnare, io vorrei unire alla sua la mia voce. Ma aggiungo francamente che non credo i Tedeschi in grado di esserci maestri di religione e di filosofia. E ciò, perchè hanno perduta l'una e l'altra, e si trovano, come ho già accennato, in condizione simile a quella dei Francesi. Non dispiaccia ai Tedeschi questa mia sentenza, la quale non fa alcun torto alla loro dottrina, nè al loro ingegno; anzi per qualche rispetto, come toccherò altrove, onora l'animo e la mente loro. Imperocchè essi hanno smarrite le loro religiose credenze in virtù della logica; e per lo medesimo fatto hanno ridotto la filosofia allo stato in cui si vede al presente. La filosofia non è possibile, se non è fondata e presidiata dalla religione: questa è la base, quello il tetto dell'edifizio. Lutero colla sua ribellione spiantò le fondamenta, e i Tedeschi suoi coetanei furono molto colpevoli nel lasciarsi sedurre all'infelice facondia di quel monaco forsennato. Ma dappoichè alla sola fede possibile venne sostituita quella larva ingannevole che si chiama protestantismo, le succedenti generazioni sono degne di scusa, se, lavorando sulla mobile arena, tutto il loro ingegno e tutti i loro sforzi valsero solo ad innalzare edifizi soggetti ad andare in fascio, dinanzi agli occhi medesimi degli edificatori. La filosofia tedesca fino ai tempi di Emanuele Kant fu in gran parte cattolica, benchè coltivata da protestanti, perchè la scienza razionale essendo in apparenza separata dalla teologica, egli era naturale che nel primo periodo della nuova eresia, i suoi seguaci filosofassero più o meno secondo il metodo antico. Laonde il luterano Leibniz (1) si mo-

(1) Scrivo *Leibniz* (e non *Leibnitz*, come oggi si usa dai più), perchè, se ben mi ricordo, tal è l'ortografia usata da quel valentuomo, il quale è probabile che sapesse scrivere il proprio nome.

stra cattolico speculando, come il cattolico Descartes è protestante nelle sue meditazioni. E dal Descartes appunto nacque l'applicazione dell'eterodossia religiosa alle cose filosofiche: da lui la prese il Kant, che introdusse la riforma razionale nella sua patria, donde il seme ne era uscito; giacchè il Kantismo è il Cartesianismo condotto alla sua perfezione. Fra i filosofi che fiorirono dopo il Kant, gli uni combatterono la dottrina critica: filosofarono da sè: rinnovarono sistemi antichi: tentarono di crearne de' nuovi, ma produssero effetti poco notabili: e la prova si è, che in quella nazione studiosissima, dove ogni idea feconda, germina e fruttifica, non fecero scuola, e rimasero isolati. Gli altri, all'incontro, movendo dalla psicologia dei Kantisti e proponendosi di creare una ontologia a rovescio, riuscirono al panteismo; il quale, modificandosi successivamente e pigliando varie forme, partorì quel ciclo panteistico, che, incominciato col Fichte, e tuttavia durante, è ciò che per ordinario s'intende sotto il nome di filosofia germanica. Ora se si esamina il valore scientifico di questi varii periodi, si troverà grandissimo quello del primo tempo e della scuola leibniziana; imperocchè io tengo per fermo che la vera filosofia, considerata nella sua sostanza e non negli accessorii, finisse in Europa col Leibniz e col Malebranche. Perciò chi voglia rinnovare la scienza può muovere dal punto in cui que' due grandi la lasciarono; ma dee limarla ed accrescerla; perchè l'antico capitale del vero non può tornare in credito, se non arricchito di nuovi augumenti; nè la vecchia filosofia sarebbe perita, se non fosse stata difettuosa. Emanuele Kant è un grandissimo psicologo; ma la sua dottrina teoretica è radicalmente viziosa; anzi, rigorosamente parlando, non è dottrina. Quanto ai pan-

teisti, non si può negar veramente che non abbiano fatto prova di molto ingegno, e non si trovi qualche cosa di buono nelle loro opere. Ma il panteismo, che le informa, oltre all'essere essenzialmente falso, è la sostanza della eterodossia filosofica; la quale non merita a rigore il nome di scienza, come l'eresia non può vendicarsi quello di religione. La verità sola ha il privilegio di essere filosofica, cioè ideale: l'errore è una mera negazione, che non può vestire le apparenze del positivo, se non sostituendo vuote astrazioni o frivoli fantasmi alle idee. Perciò il sistema dei panteisti è piuttosto una poesia o un'algebra di concetti, che una dottrina filosofica. Dal che nasce la corta fortuna di tali sistemi; come si vede oggi in Germania, che, dopo avere sciupato un immenso ingegno nel fabbricarne, ed esausta in quest'opera una ricca immaginativa, si trova ora poverissima nella sua opulenza, e fra venti o trenta teoriche filosofiche ch'ella possiede, non si può quasi dire che abbia una mezza filosofia.

Gl'Italiani, se vogliono esser filosofi, se aspirano alla gloria di restituir la vera filosofia all'Europa, che ne manca da gran tempo, debbono confidarsi in Dio e nel proprio ingegno, non negli ammaestramenti e negli esempi forestieri. Io ho molta fiducia nel valore dell'ingegno italiano; dico dell'ingegno dei pochi, poichè la moltitudine è in Italia come altrove, e osserva il costume delle pecore, che camminano alla cieca, addossandosi le une alle altre, senza inchiedersi se la via eletta conduca alla meta o in precipizio. Il culto della vera filosofia ricerca che si rappicchi il filo della vera scienza, che se le dia maggior precisione di princìpi e di metodo, che il patrimonio degli avi si arricchisca di nuove deduzioni e di applicazioni utili. Esporrò il mio modo

divedere su questi varii punti nel corso del presente trattato. Dal quale apparirà che la scienza ontologica in cui consiste la sostanza della filosofia, è perduta, e bisogna rifarla di pianta, pigliandone i princìpi da chi solo può darli. Ma se ella non può logicamente fondarsi altrove che in sè stessa, l'ingegno vi può essere preparato fino ad un certo segno dalle ricerche psicologiche. Intorno alle quali, se si eccettua il Leibniz, e per qualche parte il Kant, credo che i giovani italiani troveranno aiuti più sicuri e più efficaci in casa loro e nella scuola scozzese, che presso i Tedeschi. Si avvezzino anche a pigliare dimestichezza coi nostri filosofi del medio evo e dei secoli appresso, fino al Vico; non per seguirli in tutto, ma per ispirarsene, per dare fecondità e calore ai loro pensieri, accostandoli alla viva fiamma dell'antico ingegno italiano.

Il quale si manifesta non solo nella verità e nella bontà delle cose che si dicono, ma eziandio nel modo con cui vengono espresse. La geometria e la scultura dello stile filosofico non si trovano, credo, presso alcun popolo moderno in grado così perfetto, come ne' nostri scrittori; dico quelli che sono veramente nostri pel loro modo di pensare e di sentire, non per la sola desinenza dei vocabili. Perciò è tanto più da farne stima e da esserne geloso, che questa dote è quasi un nostro privilegio. Aggiungasi che, in ogni genere di dottrina, la lingua e lo stile di cui il parlante e lo scrivente si servono, importano assaissimo; e più ancora in filosofia che nelle altre materie. Aprirò adunque il mio sentimento intorno a questo soggetto, benchè il parlare di lingua nel preambolo di un'opera scientifica possa dar meraviglia ad alcuni, e far loro augurar poco bene dell'opera stessa. L'occuparsi delle parole al dì d'oggi fa segno

di poco spirito, di animo angusto, di scarsa dottrina: non è uomo di conto, non merita il nome di erudito e di filosofo, se non chi parla e scrive da barbaro. E ciò si dice da taluni dei nostri compatrioti, che non apprezzano fuori d'Italia se non gli artefici di parole. Ma io non mi vergognerò mai d'imitare, secondo il mio potere, i migliori antichi, diligentissimi cultori del loro idioma, e di seguir l'esempio di Cicerone, che nei prologhi e nel corso delle sue opere tocca spesso della lingua, e mostra che assai se ne curasse. Il vezzo contrario non mi sbigottisce. Quando credo di aver la ragione e gli uomini più illustri, più giudiziosi da mia parte, non mi pesa l'aver pochi compagni, e l'andare a ritroso della corrente.

Il negare una verità in grazia di un'altra, è la pecca solita degli spiriti superficiali. Che le cose importino più che le parole, è un vero così evidente, che par quasi ridicolo il dubitarne; benchè l'opinione e la pratica contraria non sia troppo rara, come avrò occasione di toccare altrove. Gli scrittori che vanno a caccia di frasi, fanno pompa di stile, sottopongono i pensieri agli artifici retorici, sono non che vani, nocivi, e pregiudicano al vero sapere, spacciando in cambio di cose, sogni e frivolezze. Segue forse da ciò che non si debba fare alcun caso della elocuzione, e sia bene il trascurare lo studio della lingua? No, certamente: questo eccesso, senza pareggiare gl'inconvenienti dell'altro, sarebbe pur molto dannoso; perchè se l'eleganza indotta non è di alcun pro, la dottrina inelegante non porta a gran pezza quei frutti di cui è capace. Se per difetto di educazione letteraria, e ludibrio di fortuna, un uomo dotto non ha potuto acquistare l'arte malagevole dello scrivere ornatamente, sarebbe ingiusto e ridicolo l'accusar-

nelo: dica solo cose vere e nuove con semplicità e chiarezza, se non può con purità ed eleganza; egli avrà tuttavia largamente pagato il suo debito verso la patria. Chi oserebbe biasimare il Vico, per le imperfezioni del suo stile? Ma se l'uomo anche dottissimo vuol convertire in pregio il suo difetto e vantarsene, invece di dolersene, egli è degno di censura. Se altri, senza pur possedere il vantaggio di una squisita dottrina, vuol mettere in regola, che si dee scrivere come viene, che ciascuno può modificar la lingua a suo talento, che il dettare è un'arte che manca di leggi stabilite e dipende solo dal capriccio dell'artefice, egli è degno di riso. Io ho sempre notato che gli sprezzatori della lingua in teorica se ne mostrano ignoranti nella pratica; e che, all'incontro chi la sa, ne confessa agevolmente l'importanza. Or se la lingua è di gran momento, egli è necessario che in ogni paese culto si trovino letterati che ne facciano special professione, e la trattino come oggetto principale, o unico, dei loro studi. L'opera di costoro è onorevole e utilissima; e io li giudico tanto benemeriti della patria, quanto importa a questa l'avere uomini che le preservino intatto il nobile patrimonio della lingua. Quanto non si è gridato, alcuni anni sono, contro Antonio Cesari? Tuttavia, malgrado i clamori levati contro quest'uomo, io lo reputo per uno de' più benemeriti Italiani che siano vissuti alla nostra età. Egli rimise in onore lo studio dei trecentisti: cavò dalla polvere e ci diede corrette alcune preziose scritture: ci diede nell'Imitazione e nel Terenzio le due più belle versioni di prosa italiana onde possiamo vantarci dopo quelle del Cavalca, del Caro, del Firenzuola, del Segni, dell'Adriani, del Davanzati: arricchì quel Vocabolario, che con tutti i suoi difetti sarà pur sempre la base di

ogni buon lavoro in questo genere: combattè colle armi del buon giudizio i corruttori della lingua, tanto più biasimevoli, quanto più sogliono coprirsi col mantello della filosofia, e renderla agli occhi dei semplici complice della loro barbarie. Che il Cesari abbia esagerato alcune opinioni; che, come scrittore originale, manchi spesso di scioltezza, di brio, di quella vita che viene da' pensieri e dagli affetti; che sia talvolta affettato; niuno sarà che il nieghi. Ma che giustizia è questa di tener conto solamente dei difetti, di non guardare allo scopo principale di un autore e all'effetto durevole de' suoi lavori? La gloria del Cesari è di essere stato, in un secolo depravatissimo, *il restitutore della lingua italiana, ritirandone lo studio verso i suoi principi, cioè agli scrittori del trecento,* e di aver spesa la vita a far quello che il Gozzi, il Parini, l'Alfieri avevano desiderato, e fu poscia dal Botta, dal Giordani, dal Leopardi e da altri felicemente proseguito. Ancorchè fra gli scritti del Cesari non ve ne fosse un solo degno di passare ai posteri, non pertanto poche vite furono così bene spese come quella di quest'uomo, a cui da trent'anni in qua non v'ha forse un Italiano che scriva mezzanamente bene, il quale non debba tenersi in qualche modo obbligato, e riconoscere che senza le fatiche di lui, e l'indirizzo provenutone agli studi, egli forse scriverebbe da barbaro.

Si dirà ch'io non m'intendo d'idee, che rinnovo dottrine rancide, che sono incapace di conoscere e di apprezzare i progressi del secolo. Se io abbia qualche idea o no, potrà giudicarlo chi avrà la pazienza di leggere i miei scritti. Questi amatori d'idee non considerano che i concetti falsi o volgari volgarmente espressi, secondo la consuetudine moderna, non hanno nessun valore;

ma che i concetti veri, benchè volgari (e tanto più se nuovi e reconditi), quando siano vestiti di una forma elegante e pellegrina, hanno sempre molto pregio; perchè la verità li rende utili, e la facondia efficaci. In ciò consiste il solo merito odierno di molti libri antichi, la cui dottrina è divenuta così famigliare e domestica a ciascuno, che non ci si impara più nulla; tuttavia li leggiamo con piacere e profitto per la bellezza della forma che dà a quelle scritture vetuste una freschezza di gioventù perpetua. E quelle verità notissime così bene espresse fanno un'impressione più viva, entrano meglio nell'animo, e fruttano da vantaggio a chi legge. Chi crede le parole non essere che parole, erra di gran lunga. L'idea non ha accesso alla riflessione, se non in quanto è vestita di una forma; e la sua evidenza, precisione, adequatezza ed efficacia dipende dalla perfezione del suo abbigliamento. Fra le innumerabili maniere con cui un concetto può essere significato, ve ne ha una o poche, che sole hanno virtù di esprimerlo acconciamente, e in modo atto a produrre sullo spirito e sull'animo altrui quell'effetto che si desidera. Ogni lingua contiene in potenza queste tali forme, come ogni forma possibile; ma il saper eleggere le più perfette e metterle in atto è privilegio degli scrittori grandi; i quali senza mutar la natura della lingua, ma esplicando le sue virtù recondite, la perfezionano e l'arricchiscono. Ora ogni qual volta alla verità dei concetti si arroge la bellezza dell'espressione, questa non si può già avere per cosa non appartenente ai pensieri espressi; giacchè, richiedendosi a estrinsecarli in modo adequato, e a dar loro la luce e i contorni opportuni, s'immedesima colla loro natura. Quindi è che quando s'incontra questa rara felicità di espressione, il concetto s'imprime nella

mente di chi legge come da sè e senza fatica; e con esso la forma che lo veste; e la forma e il concetto s'incorporano talmente insieme nella memoria degli uomini, che l'una non si può infine più separare dall'altro. Tanto è vero che la parola, quando è perfetta, fa parte integrale e indivisa dell'idea! Ma oggi non si fa caso della elocuzione, che ritrae i concetti pienamente e fedelmente, senza annebbiarli, nè alterarli; come quella, che in virtù della sua stessa perfezione entra inosservata, fermando l'attenzione del lettore o dell'udiente sulle cose stesse che si esprimono. Quasi che, se lo stile non fosse eccellente, si potesse aver delle cose perfetta notizia. Ma all'incontro, se la dicitura è strana, oscura, intralciata, leziosa, il lettore è costretto suo malgrado a porvi mente; come uno che volesse penetrare in una casa, e fosse astretto di fermarsi in sulla porta per difficoltà di aprirla. Se costui è dolce di sale, ammirerà per avventura le forme massicce di essa porta, i suoi intagli, e gli altri ornamenti; senza avvertire che tali pregi sono accessorii alla natura dell'uscio, che per esser buono dee sovratutto essere scorrevole sugli arpioni, e porgere un ádito facile a chi ha da entrare nell'edifizio. Nello stesso modo i lettori milensi fanno le meraviglie de' libri difficili per difetto di chi scrive, e disprezzano le dottrine rese agevoli dalla maestría degli espositori. Potrei citare esempi di libri italiani, e moderni, contenenti poco o nulla di squisito, che procacciarono a chi li dettò fama di gran pensatore, solo perchè scritti con oscurità affettata e barbaramente. Il neologismo può talvolta coprire concetti nuovi e grandi, come nel Kant e nel Vico, ma per lo più è solo un lusso barbarico, con cui lo scrittore orpella la povertà e la trivialità de' suoi pensamenti.

Molti dolgonsi che agli scrittori italiani manchi la copia dei concetti e la squisitezza della dottrina. Ogni qual volta io sento fare questa querela da uomini dotti e giudiziosi, mi guardo dal contradirla; perchè essa è in parte fondata. L'Italia, certo, si rammarica che taluno de' suoi scrittori più squisiti e più eloquenti non abbia applicato l'animo a qualche lavoro, che per la grandezza e l'importanza della materia sia degno del suo valore e della sua fama. Si rammarica, e non poco, che in alcuni lo studio del ben dire prevalga a quello del ben pensare; che in altri la purezza e l'eleganza traligni in affettazione, e le leggi immutabili del buon gusto siano confuse colle pretensioni dei pedanti. Si rammarica che siano così scarsi i poeti forti e pensanti altamente, in cui l'estro ideale non si scompagni dal magisterio de' versi; che il Manzoni sia più ammirato che imitato nelle parti che lo rendono sommo; che si sappia poco grado a Silvio Pellico di avere aggiunto dolcezza alla nostra lira e santificato il coturno italiano; che il nobile esempio dato da Giovanni Berchet di far la poesia lirica banditrice di civil sapienza, educatrice del popolo a carità patria, a fierezza e dignità nazionale, abbia così pochi seguaci. Ma quando odo far queste lagnanze da chi non vede nulla di bello e di buono fuori di ciò che si scrive in Francia; da chi fra le cose francesi preferisce quello che v'ha di più cattivo, di più frivolo, di più falso; da chi ammira quelle folli teoriche di un nuovo Cristianesimo, di una nuova letteratura, di una nuova lingua, di una democrazia schietta, di una mutazione assoluta degli ordini sociali; da chi si diletta di leggere quel torrente di ciance inesausto che si spaccia in su' giornali e nella maggior parte de' libri parigini, e chiama idee quelle insulse generalità, quelle

sentenze senza sugo, quelle astrattezze senza sostanza, quelle declamazioni ampollose e sonore, quelle parodie de' libri sacri a cui si dà nome di filosofia, di prosa poetica, di eloquenza; da chi, infine, quando vuole, o dirò meglio, crede di scrivere in italiano (giacchè il dettare in francese è, al parer di costoro, più conveniente e fa prova di gentilezza) usa il nostro dolcissimo idioma in guisa da sbigottire le orecchie degli stessi Goti, e far parere la lingua degli Ottentotti una soavità e una benedizione; io mi sento inclinato a preferire la nostra povertà, ancorchè grande, alla opulenza oltramontana. Preferisco di gran lunga poche pagine italiane, in cui un saputo scrittore circoscriva nitidamente un fatto, quanto che sia minuto, o esponga alcune verità utili dedotte dal comun senso con semplicità ed eleganza, a molti volumi di quelle sterili diccrie, dove la verbosa trivialità dei concetti è resa insopportabile dai lezi e dalla ostentazione. La notizia dei fatti anco meno importanti ha sempre qualche pregio, e le verità più comuni nol sono mai tanto, che non importi il ripeterle spesso, nè si debba saper grado a chi, facendolo acconciamente, le rende più persuasive. Solo gli errori e le generalità vuote sono sprezzabili, perchè inutili e dannose; e chiamo generalità vuote quelle che si fondano in aria, che sono opera dello spirito, della fantasia, di un'induzione imperfetta, che non son precedute e legittimate dallo studio delle realtà corrispondenti, sia che queste appartengano al giro delle cose sensibili, o agli ordini superiori della ragione. E tal è quasi tutta la suppellettile odierna di molti libri francesi, specialmente filosofici; dei quali non puoi nemmeno dire se insegnino il vero od il falso, perchè da quei loro generali, vaghi, insignificanti, pieghevoli ai contrari, non si può

cavare alcun costrutto. Ma i nostri sapienti lettori, quando hanno digerita una fagiolata di questa sorta, strabiliano ed esclamano: oh questo sì che è filosofo! Quasi che si possa dir tale chi astratteggia senza notizia competente dei concreti, come algebrista chi ignorasse le figure ed i numeri. Io trovo che i valenti Francesi sono del mio sentimento, e si ridono di nove decimi della loro moderna letteratura. E quando sorge fra essi un raro scrittore che, senza compor libri di vasta mole e di recondita erudizione, si faccia elegante interprete di verità utili, e ritiri le lettere verso la purità antica, lo lodano, lo esaltano, lo antepongono alla turba degli autori volgari. Paolo Luigi Courier acquistò nome di primo scrittore francese del secolo, per alcune operette, nelle quali esprime le opinioni del suo tempo, che non sono tutte egualmente lodevoli, senza quasi altro pregio che la forma. Ma questa è bastata a renderlo famoso; e con ragione; perchè il suo artificio, come scrittore, è veramente de' più rari, e non ha da far nulla colla facondia declamatrice che oggi ottiene l'onor del campo. Se il Courier fosse nato in Italia e avesse scritto in italiano, sarebbe stato schernito e chiamato parolaio (1). Dunque noi soli Italiani non sapremo apprezzare la bontà, quando è rara? E ci guarderemo dall'imitare i Francesi solo in quello che hanno di buono, qual è la stima dei valorosi che onorano la patria?

La prima dote dello stile è la chiarezza. Io mi sono studiato di esser chiaro al possibile, e spero che niuno si dorrà ch'io abbia mancato a questo debito, per ciò che spetta all'elocuzione; l'oscurità propria delle materie non essendo in mio arbitrio il cessarla o il diminuirla.

(1) Vedi la nota XI in fine del volume.

Oltre che, non iscrivendo io un'opera elementare, ma esponendo un nuovo sistema di filosofia, suppongo che il lettore conosca lo stato in cui è presentemente la scienza, e le vicende anteriori di essa. Nè credo che alcuno vorrà oppormi la concisione, come difetto di perspicuità; giacchè uno scritto, per essere conciso, riesce solo oscuro a coloro che lo scorrono, non a quelli che lo leggono accuratamente. Stimo anzi che per costoro la concisione, purchè non sia disgiunta dalla precisione, conferisca alla chiarezza, e che, all'incontro, la prolissità verbosa offuschi i concetti (1). Ho dovuto ristringermi, non già per far la satira di questo secolo ciarliero, e degli Aterii, dei Tracali, che fanno bello il mondo, ma sia per evitar lunghezza, atteso la copia delle materie, sia per gustare ai lettori di polso, se la mia buona sorte me ne procaccerà alcuno (2). Non ho però evitato di ripetermi, ogni qual volta mi parve assolutamente necessario alla chiarezza, o trattandosi di

(1) Vedi la nota XII in fine del volume.

(2) « Gli scrittori utili alla repubblica delle lettere si riducono » a due sorti. Una è di coloro che vogliono giovare alla gioventù; ed a costoro è necessario esplicar le cose da' primi termini, esporre spianatamente le altrui opinioni, e rapportarne » tutte le ragioni appuntino, o per fondarsi in quelle o per confutarle; indi addurre alcuna cosa del loro in mezzo, e farne » vedere tutte le conseguenze, e raccorne sino agli ultimi corol» lari. E questi sono i voluminosi; e in rapportarli è lecito, anzi » debito, *trasandare moltissime cose,* cioè dire tutto l'altrui. Al» tri sono che non vogliono gravare l'ordine de' dotti di più fa» tica, nè obbligarli che, per leggere alcune poche lor cose, ab» biano a rileggere le moltissime che hanno già lette in altrui, » e costoro mandan fuori alcuni piccioli libricciuoli, ma tutti » pieni di cose proprie. Io sonmi studiato essere di questa se» conda schiera; se l'abbia conseguito, il giudizio è de' dotti ». *Op. lat. Mediol.* 1835, tomo I, p. 102.

alcune considerazioni, che mi sembrano importantissime, e da poter essere replicate, non senza frutto.

La semplicità è la seconda dote che dee proporsi chi scrive; senza la quale è anco difficile il conseguire la prima; giacchè la ricercatezza falsifica ed annebbia i concetti. Ella varia, secondo i diversi generi di stile, e può essere maggiore o minore, proporzionatamente al tema che si ha per le mani. Nelle composizioni didascaliche, com'è in gran parte l'opera presente, vuol esser somma: lo stile loro dee scorrer piano, facile, naturale, e sfuggire ogni ornamento disdicevole al tenore ordinario del conversare. Io mi sono adoperato di essere semplicissimo, e ho studiato nella proprietà dei vocaboli; nella quale consiste gran parte di quella eleganza che è conceduta, anzi prescritta, allo stile insegnativo. Non ho uccellato ai fiori e agli artifizi rettorici che piacciono oggidì, non perchè io non abbia potuto, ma perchè non ho voluto. Posso dirlo, senza temerità, nè arroganza; giacchè ciò che oggi chiamasi eleganza ed anche eloquenza, è un magisterio di cui ciascuno è capace, ed è spesso men facile il cansarlo, che il metterlo in opera. Metafore mal prese, iperboli sperticate, imagini triviali, arguzie, epigrammi, romori, gonfiezze, stiracchiature, sdolcinature, capriole, salti, capitomboli, niuna proprietà nelle voci, niuna sobrietà negli ornamenti, niuna aggiustatezza nelle figure, stile poetico in prosa, e prosaico ne' versi, cioè prosa rimata o furibonda, sono i pregi che rendono caro chi scrive, e lodato dai più. Lo scriver semplice, oltre all'esser disprezzato per sè stesso, fa parere le cose che si esprimono, comuni e volgari, ancorchè siano pellegrine e nobilissime: tanto che si può dire che lo scriver bene al dì d'oggi in Italia nuoce assaissimo alla fama. Chi vuole rima-

nere oscuro, usi uno stile semplice e puro, rimoto da ogni affettazione: adoperi quell'arte pellegrina che non si scuopre; e per quanto siano, del resto, pregevoli le sue opere, potrà averle per morte prima che nascano. Quanti sono, verbigrazia, gl'Italiani che conoscano, e, fra' pochi conoscitori, che apprezzino le lettere di Pamfilo a Polifilo? Le quali, per la dottrina, sono forse l'opera più giudiziosa e profonda che siasi divulgata, onde vendicare alla Toscana il giusto possesso, e le origini della nostra lingua: per la forma, risplendono fra le prose italiane più perfette di questa età. Trovi in esse una semplicità tale, che non si può immaginar la maggiore; un sapor tutto greco; una facilità inimitabile; puoi applicarvi ciò che Cicerone diceva dei Comentari di Cesare: « Nudi sunt, recti et venusti, omni ornatu » orationis, tanquam veste, detracto. Sed dum voluit » alios habere parata, unde sumerent.... ineptis gratum » fortasse fecit, qui volunt illa calamistris inurere; sa- » nos quidem homines a scribendo deterruit (1) ». Onde non è meraviglia, se il disadorno e semplicissimo Cesare fosse chiamato da Tacito *summus auctorum* (2). Ma s'egli è credibile che pochi ai tempi di Tacito concorressero in questa sentenza, io non so se oggi in Italia si trovino dieci letterati che siano in grado di misurar l'altezza del Biamonti o del Leopardi, maravigliosi scrittori, che in un secolo scorrettissimo e leziosissimo seppero porgere, scrivendo, una imagine della forte e schietta antichità. L'uso odierno di poetare e scagliare filosofando, non pur nei concetti, ma eziandio nella dicitura, è venuto a noi di Francia, dove fu recato dalla

(1) *Brut.* 75.
(2) *De mor. Germ.* 28.

Germania. Non voglio definire se cotal foggia di stile sia buona o rea nelle lingue teutoniche, il cui genio, tenendo più dell'orientale, può forse accomodarsi di tali modi, frequenti negl'idiomi di Oriente, ed ivi comuni a ogni genere di dettato. Ma certo essa è affatto contraria all'indole delle lingue nate dal latino, e specialmente della nostra, dove il proseggiare in tal modo, sovratutto nelle materie scientifiche e filosofiche, è ridicolo e insopportabile a chi non ha affatto perduto il giudizio. Parti essenziali dello stile scientifico sono la semplicità, la chiarezza, la precisione. Quei concetti vaghi, aerei, intangibili, inetti ad essere contornati, scolpiti, espressi con distinzione e chiarezza, e non possibili a rendersi con una formola schietta e precisa, sono cosa poetica, non suppellettile dottrinale, e debbonsi cessar dalla scienza. L'idea filosofica vuol essere delineata schiettamente, vuol essere incarnata, posta in rilievo, e mostrata di faccia; non accennata solo come gli abbozzi, nè messa in iscorcio e sfumante, come i profili e i lontani delle pitture. L'Allighieri nelle sue opere dottrinali, il Cavalca, il Passavanti, il Machiavelli, il Gelli, il Caro, il Casa, il Castiglione, lo Speroni, il Vettori, Bernardo Segni, Marcello Adriani, Torquato Tasso, Giambattista Doni, il Galilei, il Bartoli, il Pallavicino, il Redi, lo Spallanzani, il Gravina, Francesco Maria Zanotti, Gaspare Gozzi e altri, che sarebbe troppo lungo l'annoverare, ci lasciarono buoni modelli, talvolta stupendi, di stile insegnativo e scientifico, applicabilissimo alle cose di filosofia: nel quale non trovi un'ombra delle moderne eleganze; trovi bensì quasi sempre una mirabile proprietà, e talvolta il grazioso atticismo, la nobile urbanità degli antichi, e un sentore di quella divina fragranza che si respira negli scritti di Tullio e di Platone. E con

questa patria ricchezza di sommi esemplari, tu ricorrerai ai Tedeschi e ai Francesi, per aver modelli di elocuzione filosofica, quasichè la nostra lingua, facondissima in ogni genere, sia muta o balbettante per le sole verità razionali? E dirai, come usano alcuni, ch'essa non si piega alle dottrine scientifiche, non è capace di quella facondia che sta bene alle volte eziandio nelle filosofiche e civili composizioni? che non ha i vocaboli e le frasi opportune? che non ammette la precisione e la limpidezza? che rifiuta la semplicità dell'andamento analatico, quando occorre, perchè sa innalzarsi, se vuole, al processo artifizioso della sintesi? che, infine, un idioma così potente e moltiforme non è suscettivo di quei pregi che si ammirano nel francese; e che è degno di essere scacciato dalle accademie e dalle scuole, come innanzi all'Alfieri molti volevano sbandirlo dalle tragiche scene?

La terza dote richiesta in qualsivoglia genere di scrittura è la purità, che consiste non tanto nelle voci e nelle frasi, quanto nel loro collegamento, nel giro delle clausole, nel colore totale dell'elocuzione, e rende tutte queste parti conformi al genio nazionale e proprio della lingua. Ogni idioma ha la sua indole particolare, cui non può dismettere, senza corrompersi, senza lasciar di essere quello che è, e diventare un altro. Non ne segue però che sia immobile e incapace di ampliarsi e di perfezionarsi; ma bensì che dee farlo in modo conforme alla propria natura. Al quale effetto bisogna che ogni aggiunta che vi si fa, ogni nuova forma che vi s'imprime, nasca dal didentro e non dal difuori, sia un'esplicazione interiore, anzichè un'accessione estrinseca, e rampolli spontaneamente dalla sua essenza. Se una voce o frase nuova è veramente necessaria, sarebbe pedan-

teria l'escluderla: si può pigliar donde occorre; purchè sia tale, che per la sua indole e per la consuetudine delle orecchie degli uomini, possa incorporarsi coll'antico idioma, come le particelle nutritive che s'immedesimano col corpo umano, e diventano la sua propria sostanza. Dicasi altretanto delle varie e nuove forme di stile di cui la favella è capace. Ogni lingua contiene potenzialmente una infinità di maniere, che si vanno successivamente esplicando, per opera del popolo e degli scrittori. Il trovare nelle viscere dell' idioma corrente una forma novella, stata finora nascosta a tutti i parlanti e scriventi, e produrla e metterla in atto, è privilegio de' sommi scrittori; l'eccellenza dei quali consiste nell'*attuare successivamente le potenze di una lingua.* Se, all' incontro, chi detta vuole imprimere nella favella una forma che virtualmente non vi si contiene, invece di riuscir ottimo, diventa pessimo; e quando al suo tentativo prevalga il buon giudizio dei dotti e del pubblico, egli è ben tosto sprezzato, come accadde ai secentisti e ai gallizzanti del secolo scorso: dove che, accadendo il contrario, e l'innovazione passando in uso, l'idioma perisce. Insomma la lingua è un tutto organico, che non può ampliarsi e abbellirsi se non per un moto interiore e conforme alle proprie leggi: non può giovarsi delle aggiunte, se non in quanto consuonano al suo genio e fanno con esso tutto un corpo. Queste considerazioni, come ognun vede, sono generali; nè possono adattarsi ai particolari, onde dar sentenza sul merito degli scrittori e sulla qualità delle innovazioni, se non per un giudizio pratico, che presuppone in chi lo porta molta perizia della loquela intorno a cui si discorre. I quali sono oggi pochissimi; e la condizione d'Italia non è gran fatto disforme per questo rispetto da quella di parec-

chie altre province d'Europa. Paolo Luigi Courier, ottimo giudice, stimava che fra' suoi coetanei non si trovassero cinque o sei autori che possedessero il francese (1). Il Leopardi, che non è secondo nel suo genere a nessuno dei nostri prosatori più eminenti, non credeva che ce ne fossero più di due o tre a' suoi tempi, che sapessero ben scrivere l'italiano (2). Onde si vede che opinione si debba avere di quegli amatori generosi della lingua nostra, che vogliono arricchirla, facendone un guazzabuglio di tutte le loquele di Europa, nel quale la minor parte dovrebbe esser quella del parlare d'Italia. Costoro affermano il nostro sermone esser povero, senza conoscere un millesimo delle sue dovizie; e nell'antiporre i cenci stranieri ai propri tesori, somigliano quei selvaggi che, per alcuni granelli di vetro o altre bazzecole, davano a disertare il loro paese ricco di oro e di gemme, onde ignoravano il pregio, alla cupidigia dei trafficanti forestieri.

Se io prèdico la necessità dello scrivere italianamente, e me ne sono sforzato, secondo il mio potere, sono però lungi dal credere d'averlo conseguito. Coloro fra' miei compatrioti che posseggono quest'arte difficile, troveranno per avventura molto da riprendere nello stile del mio libro. Quanto alla purità dei vocaboli, che è un negozio di memoria, non credo di aver molto da temere le critiche ragionevoli; giacchè non mi sono mai dilungato dai ricevuti e legittimi (protestando di non appartenere al novero di que' filosofi che ridono del vocabolario), se non qualche volta, costretto dalla precisione e perspicuità, più importanti della purezza. E an-

(1) *Lett. à M. Raynouard.*
(2) *Il Parini,* cap. 2.

che in questo caso la maggior parte delle voci non registrate che adopero, si trovano in antichi scrittori, specialmente del secolo sedicesimo e del seguente, le cui dovizie sono ancora in gran parte sconosciute. Ora l'innovazione dei modi, quando è necessaria, conforme all'indole della lingua, o protetta dall'autorità degli antichi, io la tengo per lecita, anzi lodevole. Ma quanto allo stile, ogni novità che non si connaturi al genio della favella, è al tutto illecita, e la necessità non può scusarla, perchè non ha luogo a suo riguardo. Niente è più malagevole che dare all'elocuzione, oltre le qualità suddette, la naturalezza, la disinvoltura, la varietà, il nerbo, l'eleganza, l'armonia, il colore nativo, e le altre virtù da cui dipende la perfezione del dire. Alla quale non potendo io aspirare senza temerità, avrei tuttavia sperato di poter esserne meno lontano, se la fortuna non avesse turbato l'indirizzo e rotto l'ordine de' miei studi. Imperocchè diviso dall'Italia e dagl'Italiani; costretto a parlare, dettare, insegnar del continuo in una lingua che fra le forestiere è forse la più nociva al genio della nostra; privo quasi di libri scritti nell'idioma patrio, e di tempo per tenere colla lettura vive e fresche nella mente le forme native del nostro sermone; io mi trovo aver perduto in parte il capitale acquistato, e mi veggo lungi da quel segno a cui sarei forse potuto giungere. Arrogi la difficoltà della materia astrusissima, dove gli ornati essendo quasi al tutto interdetti, è opera più malagevole il saper sostenere e variare lo stile, senza danno della semplicità e della precisione; oltre le specialità dello scrivere didascalico, forse meno facile del genere oratorio e descrittivo. Io indirizzo queste scuse a quei pochi ai quali è degno parlar di lingua, perchè l'apprezzano e se ne intendo-

no; a quelli che non confondono, come si fa dai più, i difetti coi pregi, e le colpe coll'innocenza. Imperocchè molti cercando nei libri italiani il secco, e il rotto, e lo scolorito, e i singhiozzi, e lo sdrucciolare, e le altre doti della lingua francese, appuntano gli scrittori di quello onde questi dovrebbero essere lodati o almeno scusati. A siffatti critici e a tutti coloro che non sanno e non si curano di apprendere la lingua nostra, che amano il parlare e lo scrivere poliglotto, che vorrebbero rinnovare in Italia il portento di Babele, non si ha da chiedere perdono di barbarismi nè di solecismi. Avrei piuttosto da scusarmi o giustificarmi, perchè non iscrivo affatto come loro.

Io mi stendo forse troppo intorno a queste considerazioni, perchè le credo opportune principalmente a una classe di lettori che desidero di avere; cioè, ai giovani miei compatrioti; voglio dire a quelli che hanno candore e modestia, abborriscono dalla frivolezza e corruttela del secolo, si sentono nati a cose grandi, e disposti a collocare negli studi austeri quell'ingegno e quella sovrabbondanza di forze e di vita, che gli antichi potevano spendere nelle imprese oggi vietate della libertà patria e della gloria cittadina. La gioventù ha naturalmente l'animo aperto al buono ed al vero: non è impedita dalle preoccupazioni: non è vincolata dal freddo e turpe egoismo: può dare ai sentimenti, agli studi ed al vivere quell'indirizzo che vuole, trovandosi immune dalle inveterate abitudini, e promettendosi ragionevolmente un lungo avvenire. I rivolgimenti sociali, così in bene come in male, accompagnano il variare delle generazioni; essendo impossibile che la moltitudine dei pensanti e degli operanti cangi natura in sul mezzo o in sul declinare degli anni. Se lo stato morale

della società non variasse col succedersi di quelle, la specie umana sarebbe immota, e la perfettibilità, che la privilegia e distingue dai bruti, dovrebbe riporsi fra le chimere. Ora nulla è più certo di questa nobile prerogativa: dal che s'inferisce che la generazione dei giovani si disforma sempre più o meno negli affetti e nei pensamenti da quella de' suoi padri. Quindi ne nascono le vicissitudini morali e civili delle nazioni. La quale disformità in ciò consiste, che ogni nuova generazione tira nuove conseguenze dalle dottrine professate dianzi; perchè il genere umano è logico, ma non si affretta nelle sue deduzioni. Se ci rappresentiamo l'esplicazione di una dottrina, come una lunga serie di sillogismi insieme connessi, quasi annella di una catena, ogni età ci può rendere imagine di uno o pochi di questi sillogismi: formati i quali, ella si arresta; lasciando la cura di dedurre gli altri alle generazioni succedenti, finchè siasi giunto all'ultima conseguenza. Quindi è che la logica dell'individuo è sempre imperfetta: il lavoro dialettico si compie soltanto nella specie, ed è duraturo al pari di essa. Perciò i progressi del genere umano si riducono alla successiva esplicazione delle conseguenze contenute potenzialmente nei princìpi onde prese le mosse; come uno svolgersi graduato dei semi racchiusi in un germe primitivo. Dalle dottrine provengono le mutazioni sociali di ogni sorte, giacchè l'azione umana deriva sempe dal pensiero, e il mutarsi delle operazioni esterne e libere degli uomini ha la sua radice ne' cambiamenti correlativi che di mano in mano succedono negli spiriti. Tanto che ogni vicenda sociale è l'effetto e come dir l'uso pratico, di un nuovo sillogismo; e la storia tutta quanta ci si rappresenta, come l'attuazione universale della dialettica. Da questa nozione

della perfettibilità umana risulta, che se il lavoro deduttivo fosse rigorosamente eseguito in tutta la serie delle generazioni succedentisi, il migliorarsi della società e degl'individui sarebbe continuo, senza soggiacere ad alcun traviamento. Ora il contrario ha luogo; e non dispiaccia a certi fautori del progresso, se la cosa mi par sì manifesta da tornar inutile il provarla. Dirò bensì che il regresso succede ogni qual volta la generazione nuova, che riceve dalla precedente la notizia dei princìpi e del lavoro già operato, la áltera in quel modo e per quelle cagioni che dichiarerò altrove. L'alterazione dei princìpi corrompe di necessità tutte le loro dipendenze; onde l'età che ha la sventura d'introdurre questa gran mutazione nella dialettica sociale, in vece di prolungar la catena, la rompe: in vece di trarre innanzi l'opera deduttiva, la ricomincia; ma la ricomincia con falsi princìpi, le cui conseguenze successive sono diverse e spesso opposte a quelle che avrebbero avuto luogo nel caso contrario. Eccoti la spiegazione filosofica del regresso. Per tal modo al corso deduttivo della verità sottentra il corso dell'errore; il qual corso, applicato alle azioni esteriori, produce la seguenza di quei mali moltiformi e di tutte quelle morali calamità, ond'è piena la storia delle nazioni.

Ciò posto, volgendomi a quei giovani che hanno già delibate le prime nozioni della filosofia, e sono capaci di un forte e virile pensare, io parlerò loro in questa sentenza: «Voi componete la generazione novella che dee accrescere l'eredità dottrinale, lasciatavi dai vostri padri, e aggiungete un nuovo annello al processo discorsivo dell'umano consorzio. Le sorti dell'avvenire, le sorti dei vostri figli e dei vostri nepoti, dipendono in gran parte da voi. Se l'età che corre, è sulla buona via, se la

dottrina che i vostri padri vi consegnarono, è vera e salutare, l'opera vostra riuscirà agevole, trattandosi solamente di conservare e di aumentare il deposito intellettuale che avete ricevuto. Ma se, all'incontro, noi fossimo in istato di regresso; se in alcuna delle generazioni precedenti si fosse scambiato l'errore col vero, e abbandonato il diritto cammino; se molte idee sulle quali oggi si lavora, fossero sostanzialmente false, o talmente imperfette, da non poter somministrare una salda base per l'avvenire; se, dico, le cose fossero in questi termini, non occorre dimostrare l'obbligo che avreste di abbandonare la strada in cui siete, e scegliere un nuovo sentiero. Il dubbio è sì grave e di tanta importanza, che la cosa merita di essere esaminata. Qual è il retaggio intellettuale e civile che i vostri maggiori vi lasciarono? Eccovelo in due parole: in religione, la miscredenza; in politica, le dottrine di una libertà licenziosa o di un dispotismo tirannico, che possono peggiorare, distruggere, ma non fondare, nè migliorare gli Stati; nelle lettere e nei costumi, la nullità di ogni spirito patrio e l'imitazione forestiera. Ciò rispetto alle opinioni: nel fatto poi, l'applicazione di esse, e, per colmo del male, la debolezza, la disunione e la servitù d'Italia. Se consultate il retto senso, e porgete orecchio ai generosi sentimenti che albergano negli animi vostri, non potete ragionevolmente presumere che le dottrine per cui la patria nostra è divenuta a tanta bassezza, siano buone e legittime. D'altra parte, se volgete gli occhi addietro, troverete che l'Italia, quattro secoli fa, era non solo di professione, ma di mente e di cuore religiosa e cattolica; fiorente di commerci, d'industrie, di potenza; avente una letteratura e una civiltà sua propria; ferace d'uomini grandi in ogni genere; ricca di civil sapien-

za; imperante e non serviente all'opinione del resto di Europa; possedente una libertà non infame per alcuna delle enormezze moderne; indipendente dai forestieri; non unita (e questo fu il suo gran male), ma tale almeno, che per conseguire la sua unità avea bensì da combattere contro le proprie passioni, ma non contro le arti e le armi straniere. Che vi pare di questo paragone? Potete credere che il cammino fatto da allora in poi sia stato di bene in meglio, o non anzi il contrario? Potete credere che a quel ragguaglio noi siamo in via di progresso? Non affrettate la risposta: il problema è troppo grave e complicato da poter essere risoluto su due piedi. Vi chieggo solamente, qual vi paia più probabile, a prima fronte, delle due contrarie risposte che si possono fare a questa domanda. Certo, il parere di quelli che stimano la stagione presente a petto della passata essere l'età dell'oro, non è il più verosimile. Or bene, se vi dà l'animo di seguirmi attentamente nel mio discorso, vi proverò che l'apparenza in questo caso non si discorda dalla realtà, nè il verisimile dal vero. Vi proverò che l'Italia e seco l'Europa sono da tre secoli in istato di regresso intorno a quelle cose che compongono l'essenza, e non gli accessorii, del progresso civile: vi proverò che la filosofia di cui l'età nostra si vanta, e che da molti si vorrebbe sostituire alla religione, non merita pure il nome di scienza: vi proverò che questa religione sì negletta e vilipesa è la base di tutto il sapere umano, e di ogni filosofia che non voglia smarrirsi negli assurdi e nelle chimere: vi proverò che le teoriche moderne della libertà politica sono false nei loro princìpi, funeste nelle loro conseguenze, e si distinguono più al sembiante che in effetto dalle teoriche del dispotismo nate dalla stessa fonte: vi proverò che la dot-

trina della libertà vera, stabile, ordinata, pacifica, incivilitrice, ha eziandio per base le religiose credenze; le quali essendo il puntello della filosofia e della politica, del pensiero e dell'azione degli uomini, costituiscono il principio supremo della civiltà umana. Le mie prove saranno, spero, di un rigor matematico; e ve lo dico, perchè avendole meditate molti anni, credo di poterlo, senza temerità, promettere. Ve lo dico, non per influire anticipatamente nel vostro giudizio, ma per destare la vostra attenzione; per rimuovere la presunzione sfavorevole che potrebbe nascere contro la verità delle mie ragioni dalla novità e dalla difficoltà loro. Imperocchè, consistendo esse in una serie di formole la cui evidenza dipende in gran parte dalla virtù riflessiva e dal processo sintetico dello spirito, per esser bene afferrate hanno d'uopo di tutta la vostra attenzione, di un animo libero e disposto a ricevere il vero. Ben sapete che niente pregiudica alla cognizione della verità, quanto le false preoccupazioni che ingombrano lo spirito e fanno velo al giudizio. La vostra età è più libera che le altre da tali lacci; tuttavia non è affatto sciolta; perchè la conversazione, i libri, l'esempio, il parere dei più, hanno già formata in voi una spezie di persuasione, la quale nel caso presente non mi può essere propizia, come quella che, essendo opera della generazione trascorsa, dee consuonare colle sue dottrine. Scioglietevi adunque da questi impacci: porgetemi l'animo vostro aperto al vero e interamente vacuo da ogni preconcetta opinione. Se voi aveste la buona ventura di essere ben radicati nelle vere credenze, non potrei parlarvi così, senza contradirmi. Imperocchè dal mio discorso, fra le altre conclusioni, inferirete che la fede cattolica, essendo la vita dello spirito e la base assoluta di ogni ra-

gione, versando intorno ai princìpi, e formando la condizione primaria di tutto lo scibile, non può essere rivocata in dubbio, senza contradizione; e che la più grande sciagura che possa incontrare all'umano intelletto, posseditore di questo gran dono, è il rigettarlo per un solo istante, e mettersi a rischio di perderlo eternamente. Ma siccome io m'indirizzo specialmente a coloro di voi che non hanno avuto il beneficio di ben ricevere la dottrina religiosa, o sono incorsi nella disgrazia di perderla, perciò vi è d'uopo spogliarvi delle preoccupazioni che ostano al racquistarla. Il che veramente non è facile; ma voi potete farlo, e dovete; e non solo siete capaci e degni di tentar l'opera, ma avete l'obbligo di recarla a compimento. Imperocchè se troverete ch'io abbia ragione, avrete a imprendere, dal canto vostro, un lavoro più difficile; dovrete disfare l'operato di tre secoli, e rinnovellare la condizione morale della società. Un volere tenacissimo, un'indomita risoluzione e immensi sforzi si richieggono alla grande e gloriosa impresa. Addestratevi a darvi opera, cominciando da uno sforzo minore, e nettando il vostro spirito dalle opinioni di cui è imbevuto. Non vi chieggo poco, lo confesso. Si tratta di mettere in dubbio l'infallibilità filosofica di quasi tutti i pensatori del secolo passato, che menano sì gran romore nel mondo: di sospendere quel fervore di fede tenacissima con cui l'età vostra ha abbracciate le dottrine correnti sulla filosofia, sulla religione, sulla libertà dei popoli. Non abbiate però timore che il mio discorso debba condurvi ad estinguere o comechesia menomare l'affetto e lo zelo vostro per la libertà e la filosofia. L'amore che portate a queste due cose, è legittimo e santo: non che indebolirlo, la dottrina esposta nel mio libro è destinata ad avvalorar-

lo. Distinguete il concetto generico che avete dell'oggetto di quei vostri due amori, dalla sua specifica determinazione: l'errore sta in questa, e non in quello. La confusione di una idea generale, verissima in sè stessa, con falsi particolari, è ciò che genera la forza e il prestigio dell'errore, specialmente negli animi vostri, candidi, schietti, inclinati ad amare il vero ed il bene, ad odiare la falsità ed il male, ogniqualvolta li veggano nella loro nativa condizione. Il lenocinio del falso deriva sempre dal vero, con cui è mescolato: ad annullarlo, basta il farne la cerna. Io v'invito a quest'opera sacrosanta, esortandovi a recarvi quella libertà e pacatezza di spirito, fuor delle quali le altre qualità dell'ingegno tornano inutili. Accingetevi adunque animosamente a seguirmi, e se l'esito sarà quale io desidero, non avrete a dolervene per voi stessi, nè a scusarvene colla patria ».

La filosofia è sempre utile, ma oggi si può dir necessaria alle colte generazioni italiane. Piglio il nome di filosofia con una certa larghezza, intendendo per essa tutte le discipline che si attengono all'uomo individuale e sociale, che sono atte a muovere, a nobilitare i suoi affetti e ad accrescere le forze dell'ingegno inventivo. Quando una nazione è divenuta schiava di cattive abitudini, e smarrita ogni vena di concetti, ogni vigore di spiriti, dorme in un sonno profondo, tutto ciò che può ridestare il sentimento del suo antico valore, è utile e non pericoloso. La libertà del pensare male intesa nocque altra fiata alla causa del vero: ora non può altrimenti che giovargli, giacchè la verità è perduta, e l'uomo, dato in preda all'errore, languisce sotto il suo giogo. Perciò i buoni governi non debbono aver paura della filosofia, quasichè, avvezzando gli spiriti a libertà e a cercare le ragioni delle cose, essa favorisca la licenza e

le ribellioni. Certo, que' prìncipi che amano di esercitare tirannicamente la loro potenza, e da ogni legittimo freno abborriscono, ragionevolmente s'inquietano delle speculazioni e di ogni culto dell'umano ingegno. Fuor delle lettere molli ed oscene, l'uso del pensiero e della parola dee dar loro gelosia di Stato e parer formidabile. Ma io voglio sperare che non vi sia in Italia alcuno di questi prìncipi: voglio sperare che niuno de' dominanti italiani ami il dispotismo e la tirannide: voglio sperare che, ricusando di dare ai popoli instituzioni più confacenti ai progressi della civiltà e all'indole dei tempi, siano mossi, non da mal animo, ma dal temere le improntitudini degli uomini, le violenze e gli errori delle rivoluzioni. Essi hanno presenti alla memoria le scene spaventevoli della passata rivoluzione francese, e il naufragio di una monarchia potentissima: hanno dinanzi agli occhi l'esempio di quella folle setta repubblicana che, colle migliori intenzioni del mondo, mette a strage ed a fuoco le città inglesi, insanguina di tempo in tempo le vie di Parigi, e s'adopera gagliardamente a distruggere la libertà in Francia e a renderla impossibile in Europa. Io non credo che i repubblicani ci riescano: ma tengo per fermo che siano i migliori appoggi del dispotismo vivente, e che, senza l'opera loro, non vi sarebbe forse in Europa una sola provincia che non godesse di una libertà temperata, che è la sola libertà possibile. Nè posso immaginare che, quando fosse tolto via questo timore, i nostri prìncipi sarebbero di animo così tristamente imperterrito, e così avido di una breve potenza, da non voler soddisfare al giusto desiderio de' popoli, e rendersi colpevoli dinanzi a Dio ed a' posteri di quelle calamità che, siano rimote o propinque, ricadono sempre sul capo di chi avrebbe potuto antivederle

e ripararvi. Ma chi governa suol cacciare il timor futuro col timor presente, e stima di far gran senno a seminare un'ampia mêsse di mali inevitabili e lontani, per non incorrere in mali più vicini. È egli sensato e prudente questo consiglio? Nol credo; perchè agli abusi della libertà si può facilmente rimediare, finchè la radice del potere sovrano è intatta, e la sua maestà inviolata; laddove niuna forza del mondo potrà impedire che il dispotismo, se dura, adduca di que' rivolgimenti insuperabili che troncano i nervi al principato, e rendono la libertà succedente debole ed inferma. Così alcuni prìncipi, per non voler farsi autori di sagge instituzioni, cui potrebbero facilmente preservar da ogni eccesso, spingono i popoli a usurpare colla forza i diritti loro negati; e per conservare una signoria assoluta, rendono ai posteri impossibile o almeno difficilissima la libertà e la monarchia. Ma qui non è mio proposito di entrare in questa materia: voglio solo inferire dalle cose dette, essere credibile che i nostri prìncipi siano avversi alla libertà moderata, perchè temono la libertà eccessiva. Imperocchè le dottrine che oggi corrono in politica, essendo appoggiate a princìpi falsi, conducono a conseguenze assurde, che dalla teorica passando nella pratica, producono le esorbitanze delle rivoluzioni; le quali sono la logica operativa dei popoli allucinati da false promesse. I nostri governi adunque non dovrebbero abborrire da una dottrina contraria, che, mescendo insieme *res olim dissociabiles* (noi dovremmo dir oggi), accordi la libertà col principato, e volga a favore del secondo que' sentimenti generosi e magnanimi che sono adoperati contro di esso. Giacchè lo spegnere questi sensi non è possibile; e il tentarlo, come alcuni prìncipi fanno, abbiettando gli animi, prostrandoli di forze, cor-

rompendoli, studiando a renderli vili, cupidi, effemminati, egoisti, è impresa tetra ed abbominevole. Lasciarli come sono, è pericoloso, perchè sono ostili all'autorità pubblica. Fra i difensori dei re si trovano certo uomini virtuosi; tuttavia non si può negare, generalmente parlando, che gli animi più nobili, più eccelsi, più illibati, stanno dalla parte dei popoli, e procacciano, senza volerlo, un'autorità grande ai motori di rivoluzioni. Che fare dunque? Non veggo altro partito possibile, che il custodire, osservare, promuovere quegli affetti santissimi; ma bene indirizzarli, ed educarli in modo, che possano essere soddisfatti senza rischio. Or questa è l'opera della filosofia; direi della religione, se questa non fosse perita negli animi dei più, e non abbisognasse di essere instaurata non meno che il potere politico. La filosofia è oggimai il solo mezzo atto ad emendare, a promuovere la civiltà del secolo; e perciò è degna che i principi savi non la temano, ma piuttosto la favoriscano (1). Essi paventano la falsa filosofia: ci oppongono la vera; perchè le dottrine possono solo essere combattute con frutto dalle dottrine. I cannoni e gli sgherri non provano contro di esse. Nè credano che le massime atte a vincere gli errori correnti siano quelle del dispotismo; le quali messe in campo più volte per opera di uomini ingegnosi, dall'Hobbes fino al Bonald, avvalorarono l'opinione contraria, in vece d'indebolirla. Il che non è da stupire; perchè le dottrine del dispotismo sono assurde e pestifere; e la disfatta dell'errore non può nascere da un altro errore, ma dal vero. Non temano anche i principi che la filosofia, adusando gl'ingegni ad

(1) La favoriscano, non già col proteggerla (perchè in tal caso correrebbono pericolo di guastarla), ma col non impedirla.

esser liberi, li renda indocili e licenziosi. La licenza non può nascere dalla libertà, di cui è la maggior nemica; ma bensì da quei falsi principi, da quegli affetti perversi che si coprono col suo mantello. Togliete a tali principi la maschera, mostrateli nella nudità loro; niuno potrà più confonderli colla libertà vera e legittima. La licenza non è libertà, ma servitù; servitù verso i sensi, servitù verso le passioni, servitù verso l'egoismo, l'orgoglio, l'ignoranza, le preoccupazioni di un falso sapere. Niuna età fu più schiava della nostra, che pur si vanta di liberi spiriti; e da quest'indole servile nasce quella mollezza e prostrazione degli animi e degl'ingegni, che è così universale. Come può consistere la libertà, se non è generosa e forte? Il fatto sta, che il mondo presente non è già diviso, come si dice, tra la libertà e la tirannide, ma fra due tirannidi contrarie e pugnanti fra loro; da un lato quella dei despoti, e dall'altro quella de' popoli. Le quali si fondano su due false dottrine dipendenti dallo stesso principio e aventi uno scopo unico, cioè il predominio della forza sul diritto; poco importando, se questa consista negli eserciti o nella moltitudine. E ciascuna di esse cerca di onestarsi con massime vere; i despoti invocano il buon ordine, la stabilità, la sicurezza, il dolce riposo; i popoli, la libertà. Volete, o prìncipi, emendare la falsa opinione dei popoli? Cominciate a dismettere la vostra: riconoscete che l'inviolabilità del potere sovrano, e la servitù dei sudditi, il principato civile e la monarchia assoluta, sono cose differentissime. Favoreggiate la vera scienza; la quale renderà gli uomini veramente liberi, sottraendoli al dominio delle false preoccupazioni che li tiranneggiano, e farà loro toccar con mano che la felicità dei popoli e quella dei prìncipi hanno bisogno l'una dell'altra. Que-

sta sola concordia può mettere fine a quel doloroso travaglio che da tre secoli agita l'Europa. Non abbiate paura che, avvalorando gl'ingegni, dando loro la coscienza di sè medesimi, e riscattandoli dal giogo dell'errore, il sapere li renda inquieti e torbidi. Non è già il sapere che cagiona questi luttuosi effetti: il sapere e sovratutto la filosfia, occupando utilmente gli spiriti, accostumandoli ad usare un giudizio pacato e severo, a investigare le cagioni e gli effetti delle cose, a pensare prima di operare, a consigliarsi col passato e col presente dell'avvenire, divolgono gli animi dalle sconsigliate e violente mutazioni, antivengono gli effetti della esperienza, indirizzano al bene l'ardore dell'età fervida, e imprimono in essa una virilità precoce. Platone stimava ottimo quel governo che fosse amministrato dai filosofi; sentenza difficilmente ripugnabile, secondo la mente di quel gran savio, che discorreva dei filosofi antichi, e non di quelli dell'età nostra.

Se il sincero filosofare non può dar gelosia ai buoni principi, esso non dee tampoco generare alcun ragionevole sospetto nei sinceri amatori della religione. E come potrebbe dar loro materia plausibile di timore, essendo fondato nella religione medesima, e non potendo senza di essa, non che durare e fiorire, ma sussistere per un solo istante? La conseguenza del sillogismo non può ritorcersi contro le sue premesse. Distinguasi il capriccio di filosofare dalla filosofia, e dall'abito veramente filosofico. Quello può volgersi al bene od al male, come ogni inclinazione spontanea del cuore umano; questi non possono mai portare cattivi frutti. Se non che, lo stesso talento di speculare può essere al dì d'oggi più profittevole, che pericoloso alla causa della religione. Imperocchè, se nei tempi pietosi e forti

sviò talvolta gl' ingegni che ne abusarono, e gl' indusse a empietà; nei tempi deboli, come i nostri, e quando le religiose credenze sono spente e debilitate nell' universale, può ricondurre gli spiriti, e talvolta li riconduce, alla fede. L' uomo si stanca e s' infastidisce dell'errore; e compiutone l' intero corso, conosce per prova e assapora il tristo ed amaro esito a cui mena, s'accorge di essersi fuorviato, e desidera di tornare al vero. A tal effetto egli si volge alla filosofia, cioè all' uso della ragione; ma siccome i sistemi dianzi abbracciati con troppa fiducia si chiarirono falsi dai frutti che partorirono, egli è disposto a provare se il sentiero opposto può scorgerlo alla meta. Per tal modo l'abuso stesso della filosofia spiana la strada alla sua emendazione, e favorisce il risorgere della vera scienza. Laonde nella stessa guisa che Clemente d'Alessandria considerava la filosofia dei Gentili come una preparazione al Cristianesimo, le scienze speculative possono riputarsi, al dì d' oggi, come la restituzione di esso. La falsa filosofia, dopo un lungo circuito di errori, cacciò l' idea di Dio dallo scibile umano, e divenne intrinsecamente e sostanzialmente atea, ancorchè i suoi cultori a buona fede parlino di Dio ad ogni pagina. La filosofia vera ha per iscopo di *ritrovare il Dio scientifico*, di riappacificare, mediante il sapere, gli spiriti colla religione, e può essere definita *l' instaurazione dell' idea divina nella scienza*.

Siccome la vera filosofia è essenzialmente religiosa, ogni scienza alleata dell'empietà può solo avere a comune con quella il sembiante e i vani titoli di cui si fregia. Ciò solo basterebbe a chiarire che il vero e legittimo filosofare non si trova quasi più al mondo; e che quello che ne usurpa il nome, è il suo maggior ne-

mico, come ogni falsa scienza è una negazione della vera, e il più grave ostacolo che si frapponga al suo acquisto. Che v'ha di più augusto e di più venerando della morale? La quale è la santità stessa. E pur non v'ha dottrina che possa gareggiare di bassezza e di sozzura coll'etica degli egoisti e degli Epicurei. Il principato e la libertà civile rendono sicuri, lieti, fiorenti gli Stati ed i regni: il dispotismo e la licenza gli mettono in fondo. Le buone lettere e le buone arti esprimono il bello nella sua perfezione; ma si può forse dar la stessa lode ai cattivi poeti ed artefici che pongono tutto il loro studio nell'idoleggiare l'idea del laido e del deforme? Che maraviglia adunque, se la sapienza moderna è pestifera ed empia, poichè annulla la vera sapienza, ed ha con essa quella convenienza medesima che l'ipocrisia colla virtù, e l'impostura colla religione?

La religione dee esser cara a tutti i cittadini, ma principalmente ai chierici, destinati dal loro nobile ministerio alla sua custodia. Quando i filosofi stancavano la lingua e la penna a bestemmiare le cose sacre, niuno si dee stupire se il sacerdozio, commosso al sacrilego attentato, potè credere che la scienza ne fosse complice, e si recò ad orrore, od almeno a sospetto, i nomi stessi di filosofia e di filosofo. Ma ora, che da una parte la rabbia è sedata, e dall'altra si è avuto spazio di far più mature considerazioni; ora, che tocca alla filosofia il ristorare la religione in coloro che l'hanno perduta, e agli uomini religiosi il ristorare la filosofia; ora, che l'opera dei filosofi non ha più nulla da demolire e molto da edificare; non sarebbe ragionevole che il sacerdozio cattolico perseverasse ad inimicare e sfavorire le scienze speculative. Egli è anzi chiamato a porgere efficacemente la mano alla loro restituzione: egli vi è in-

vitato dal suo medesimo instituto, come dimostrerò altrove. Io indirizzo adunque in modo speciale la presente scrittura a que' miei compatrioti che si consacrano agli studi ecclesiastici e agli uffici del santuario. La filosofia non fu mai negletta dai chierici d'Italia, eziandio ne' tempi meno propizi al suo culto; e quella preoccupazione scusabile di cui ho testè toccato, invalse assai meno presso di noi, che in altre province d'Europa. Tali sono la moderazione e il senno del nostro sacerdozio, ch'egli si è quasi sempre guardato da ogni eccesso; che, senza segregarsi dalla parte seria e grave della società, si ha saputo cautelare dalla frivola e corrotta. Il prete italiano (parlando generalmente) non è un eremita che vive solo in chiesa o nella solitudine: è un cittadino che sa partecipare con decoro alla conversazione degli uomini e alla gentilezza del secolo; che conversa per le università, per le accademie, per le biblioteche, pe' musei, per le adunanze dignitose e costumate: egli è solo assente da quei luoghi, dove chi lo stima non bramerebbe di trovarlo. E tale mi penso io, che debba essere la vita del prete; nè mi pare approvabile la sentenza di coloro che lo vorrebbero sequestrato dalla società e chiuso fra le pareti del tempio. Il prete non è un monaco: egli dee affratellarsi co' suoi concittadini, per quanto la decenza e la santità del suo ministero il comportano; dee esercitare negli animi coll'autorità e colla stima procacciategli dalla virtù e dal sapere quell'influenza che giova al costume e alla religione, che è la sola legittima, la sola dignitosa, la sola convenevole agli uomini di Chiesa, la sola approvata dall'opinione universale, non essendo usurpata nè ottenuta colle brighe, ma da essa opinione spontaneamente conceduta. Da questa decorosa partecipazione del no-

stro clero alla vita pubblica, si dee ripetere l'amore ch'egli ha sempre dimostro verso i progressi civili, e la prontezza a cooperarvi dal canto suo, senza uscire dai termini del proprio decoro. Parlo in generale, e non guardo alle eccezioni; le quali per buona ventura non sono molte. L'Italia (se si eccettua forse una sola provincia) non vide e non vedrà mai, spero, i pastori delle anime dimenticare la dignità e lo spirito del sacerdozio, difendere i vecchi abusi, ostare alle ragionevoli riforme, diventar briganti, sofisti, faziosi per risuscitare le instituzioni morte, muover guerra nelle cose civili all'indole dei tempi, disdire l'omaggio ai governi stabiliti, approvare, lodare, santificare, infiammare i furori delle cittadine discordie, e mescere il loro nome a opere di ribellione e di sangue, la cui sola memoria spaventa. Accenno con dolore questi deplorabili eccessi, perchè tutta la Chiesa è patria dell'uomo cattolico, che sente come proprie le ferite di essa in qualsivoglia parte accadano del suo gran corpo; ma trovo pure qualche conforto pensando che di tali enormezze non abbia da arrossire il clero della mia nazione.

Il sacerdozio francese fino dai primi tempi fu per virtù, per dottrina e per ingegno uno de' più ragguardevoli d'Europa. Come tosto il Cristianesimo venne introdotto nelle Gallie, i suoi ministri vi s'illustrarono col sapere, colla facondia, colla purezza della loro fede; vi s'illustrarono colla virtù eroica nei cimenti lunghi e faticosi dell'apostolato, nei cimenti più brevi, ma più terribili, della confessione e del martirio. Se, durante il medio evo, la Francia non avesse dato alla Cristianità altri uomini famosi che san Bernardo e Gersone, e altro aiuto agli studi sacri che l'università di Parigi, dovrebbe pur essere annoverata fra le province più de-

gne e più benemerite della Chiesa. Chi ignora le glorie del clero gallicano nel secolo diciasettesimo? Chi non ammira quella copiosa e splendida eletta d'uomini insigni, usciti dai varii gradi della gerarchia ecclesiastica, che coltivarono con frutto tutte le scienze del loro tempo, promossero del pari l'instruzione alta e recondita che conduce innanzi il sapere, e l'instruzione elementare che lo comunica ai giovani e agli indotti, innalzarono l'idioma francese al grado di lingua nobile e degna delle scritture, crearono una letteratura nazionale, e la recarono a tal grado di perfezione, che le generazioni seguenti tentarono invano di pareggiarla, non che di vincerla? Imperocchè, se molti scrittori laici cooperarono efficacemente a questa impresa, egli è da notare che pensavano e sentivano e scrivevano quasi tutti sotto gl'influssi morali del sacerdozio, a cui si debbono senza alcun dubbio le prime parti nella creazione delle lettere francesi, come a' tempi più antichi, nella ordinazione del francese consorzio. Il che veramente non fu avvertito o creduto dal secolo seguente; il quale avendo ricevuto dalle mani del chiericato una letteratura bellissima e ricca, se ne valse ingratamente e sceleratamente contra coloro che l'avevano creata, contro quella religione medesima che l'aveva educata e nudrita. La guerra del secolo diciottesimo contro il precedente mi dà l'imagine di una insolente scolaresca ribellata e tumultuante contro il venerabile concilio de' suoi educatori e maestri. A che termine questa rivolta abbia condotte le lettere e la filosofia francese, ognun sel vede, e qualunque discorso fora meno eloquente dello spettacolo che sta innanzi agli occhi nostri. Nel corso di queste dolorose vicende, il clero francese non dimenticò mai i suoi gloriosi princìpi e le sue antiche

virtù: serbò intatta la fede de' suoi maggiori: produsse apostoli zelanti, parroci e vescovi santissimi: e se l'uso invalso che gli uomini di Chiesa potessero divenir uomini di corte, diede luogo ad alcuni scandali, e oscurò, come accade, la riputazione di tutto il corpo; queste macchie furono cancellate in quel terribile rivolgimento di ogni cosa umana e divina, dal quale il sacerdozio francese uscì, come oro dalla fornace, terso da ogni ruggine, e degno dell'antico nome. Non l'abbiam noi veduto in un tempo poco lontano, quando un morbo funesto infieriva nella Francia e struggeva le misere popolazioni, mescersi alla folla degl'infermi e dei derelitti, soccorrerli nell'anima e nel corpo con tenerezza di madre, e morire con essi? E qual più bella, più forte prova di virtù, che dar la vita pel prossimo, dar la vita per quelli che forse abbisognano del tuo perdono, senza compenso di amore, senza speranza di gratitudine?

Ma se il clero francese è tuttavia ai dì nostri un modello di ogni virtù dicevole allo stato sacerdotale, non è forse pari, dal canto del sapere, agli antichi esempi ed alla sua fama. Egli cominciò a scadere per questo rispetto nel secolo passato, quando si lasciò tôrre da' laici il patrimonio intellettuale della scienza; la quale è come una fiaccola con cui la luce si dee comunicare agli altri, senza scemarne per sè proprio e perderne il possesso. Il clero francese serbò sempre sulla nazione il primato della virtù; ma si lasciò togliere quello della dottrina e dell'ingegno. Nella scorsa età, mentre una folla di scrittori infimi o mediocri, a cui alcuni pochi grandi facevan tenore, movevano contro la religione una guerra varia e feroce, egli non seppe opporre un sol uomo eminente all'arte e alla rabbia degli assalitori. Il Berger, il Guénée e altri pochi fecero quel che po-

terono, combatterono felicemente, e acquistarono alle benedizioni dei posteri un diritto immortale; ma soli non bastavano. E, certo, dal silenzio o dalla scarsa difesa del sacerdozio fu aiutata la diffusione della falsa filosofia, e l'imperio ch'essa acquistò nell'opinione; quando un sol uomo veramente forte, che si fosse trovato sulle soglie del santuario, avrebbe potuto mettere in fuga quella turba di molestissimi insetti, resi più insolenti dalla pazienza intempestiva di coloro cui assalivano. Nè la vena poetica del Voltaire, e la facondia del Rousseau sarebbero bastate a palliare la loro ignoranza, se questa stata fosse da qualche valente ingegno e pellegrino filosofo smascherata. Dappoichè la rivoluzione ebbe disertate le fortune del clero, e dispersi i suoi membri, questi penarono a ricomporsi, nè poterono in quel travaglioso intervallo attendere gran fatto alle dottrine e agli studi. Ma ora che per benefizio de' cieli sottentrò alla burrasca una calma bastevole, perchè il clero francese indugia a profittarsene, onde ricuperare per ogni verso il pristino splendore, e rendersi per sapienza immirabile, com'è venerando per la pietà e pei costumi? Io non oserei, per la riverenza che porto a una porzione così eletta della Chiesa, aprire questi miei sentimenti, se non si conformassero al parere di alcuni rispettabili membri di quella, e corroborati non fossero dalle loro querele (1). Nè voglio con ciò negare che la Francia abbia anche oggi dei preti dotti e ingegnosi, autori di opere pregevoli; i quali basterebbero forse all'onore e al bisogno di un'altra provincia cristiana; alla Francia non bastano. Perdonimi cotesto illustre sacer-

(1) Vedi Forichon, *Examen des quest. scientif. de l'âge du monde*, ec. Paris, 1837, P. VII, seqq., XXII, seqq.

dozio, se dico che non bastano; poichè esso ci ha talmente avvezzi nei tempi andati a vedere uscir dal suo seno in gran copia gli uomini segnalati in ogni parte della umana e divina sapienza, che, se bene al dì d'oggi non sia sterile, ci fa parere scarsa la mèsse.

Quella parte del clero francese, che attende indefessamente agli studi, malgrado l'uso contrario invalso nei più, è quindi tanto più degna di essere commendata. Se non che, alcuni di questi benemeriti non mi sembrano avere scelta la via più acconcia per sortire l'effetto. Dirò francamente il mio parere, senza nota di temerità, quando, in ciò che spetta al bene della religione e della Chiesa, è lecito all'uomo cattolico, qualunque sia il suo paese, il manifestare la propria opinione, senza ch'egli possa essere tassato ragionevolmente d'intromettersi nelle cose forestiere. Io penso adunque che alcuni chierici francesi s'ingannino a credere che il culto superficiale delle lettere, come piace al dì d'oggi, sia gran fatto proficuo alla religione: penso che le loro fatiche sarebbero spese con maggior frutto in istudi più sodi e profondi, in lavori di più vasta mole e più proporzionati ai bisogni dell'età corrente. L'ingegno e il tempo di due terzi di coloro che oggi scrivono, se ne va nelle gazzette e nei giornali. Io non ripudio già del tutto questo genere di composizione: stimo anzi che un giornale ben fatto giovi al sapere; e per non uscire dei giornali ecclesiastici, so che se ne stampano alcuni in Italia ed altrove, che sono meritevoli di molta lode. Ma quelli, all'incontro, che vogliono stendersi più oltre che non comporta la lor natura, e far le veci dei libri, sono, non che inutili, pregiudiziali. Il giornale dee aiutar la scienza, ma non può contenerla, nè constituirla: è un accessorio, non il principale: serve

ad indicare di giorno in giorno i progressi che si vanno facendo nel sapere, ed è destinato non a supplire alla dottrina dei libri, ma ad agevolarla. Laonde, quando in un paese si stampano pochi libri o mediocri, e lo scrivere dei giornalisti sovrasta di copia, frequenza, celebrità a quello degli autori, si può credere che il vero sapere sia in istato di declinazione. Non mi pare adunque che a ristorare le scienze religiose sia sapiente consiglio il metterle per la via de' giornali, e lo sciupare in tali componimenti gl'ingegni che le coltivano. Certo in un secolo chiaccherino, in cui l'uso delle pubblicazioni periodiche è invalso generalmente, e molti studiano a guastare per questa via gli animi e i cervelli degli uomini, i giornali buoni sono un antidoto opportuno; ma non debbono, lo ripeto, preoccupare il luogo dei libri, non esercitare gli uffici del più alto e difficile insegnamento. Egli è vero che questa pessima usanza regna altresì nelle lettere profane; che coll'alchimia dei giornali si pretende d'insegnare ogni disciplina eziandio più austera, e di rendere con essi superfluo ogni volume di maggior mole, non che le intere biblioteche; che i fautori del progresso sperano non lontano un tempo in cui non si stamperà e non si leggerà più altro che fogli volanti; ma questi bei disegni e queste liete speranze si vorrebbero lasciare alla sapienza dei profani. Mal vi consigliate a difendere il vero e combattere la miscredenza con quei mezzi frivoli ed indegni che l'hanno prodotta. Lasciate le armi imbelli ai nemici della religione: procacciatevi di armi forti, che sole provano nelle vere battaglie, e conferiscono la vittoria. La scienza dee essere soda e gagliarda, come la religione ed il vero: la leggerezza e la debolezza sono condizioni proprie dell'errore. Il falso sapere mise in fondo la fede, e non potrà

farla rivivere. I giornali che hanno efficacemente conferito a rovinare la religione, non potranno mai instaurarla; imperocchè tal è la debolezza e la corruttela dell'animo umano, che lo scrivere superficiale può bensì pervertire, ma non convertire nessuno. Si raccontano esempi d'uomini sviati dal vero, e ricondottivi dalla lettura attenta di un buon libro; laddove non so che questo miracolo sia giammai stato fatto da una gazzetta o da un giornale. Il quale potrà aiutare dalla lunga le buone disposizioni, ma non mai sortire l'effetto, se mancano opere sode, profonde, accomodate al bisogno della civiltà e del secolo. Ora per ottenere tali opere, cominciate a persuadervi che i giornali non fanno la scienza. E perciò toglietevi dal voler chiudere l'enciclopedia in pochi volumi, dal voler ristringere nello spazio di dodici quaderni annui non so quante scienze. Credete forse che chi vuol acquistare una cognizione sufficiente di tali materie, si appaghi di corsi improvvisati? Ciò avvilisce le nobili discipline, e non fa alcun pro alla religione. In vece d'impicciolire il sapere, e chiuderlo fra limiti così angusti, dateci dei buoni libri, dateci dei libri che si facciano leggere e studiare anche da' laici, per la novità e la profondità delle materie. Nè giova il dire che i grandi ingegni sono mancati, che ogni età non può dare dei Bossuet, degli Arnauld, dei Fénelon, dei Malebranche, dei Petau, dei Gaubil; che gl'ingegni moderni non bastano, se non a quei piccoli lavori. Primieramente, l'ingegno non manca in Francia: vi manca bensì il buon uso di esso, vi mancano quegli studi forti, quella volontà tenace, quell'applicazione indefessa, senza cui i doni di natura tornano inutili. E poi, se non potete darci di quegli ingegni straordinari, dateci almeno dei Tillemont, dei Mabillon, dei Nicole, dei Tho-

massin, dei Fleury; uomini resi sommi da lunghi ed eletti studi, cui ogni ingegno sufficiente, purchè pieno d'ardore e faticante, può promettersi di somigliare o pareggiare. Persuadetevi, che i nomi più illustri onde si vanti il vostro ceto e la patria, dovettero la loro celebrità e grandezza, non meno alle fatiche dell'arte, che ai privilegi della natura. A ogni modo, dateci dei libri buoni e durevoli, e poi accetteremo eziandio, se volete, le enciclopedie e i giornali (1). Non credo pure che il voler creare una scienza propria dei cattolici, e distinta da quella che è comune retaggio della civiltà, sia un concetto troppo savio e favorevole alla concordia di essa scienza colla religione. La scienza è una, ed è sempre cattolica, quando è vera: l'error solo non è cattolico, nè cristiano. La scienza cattolica è la scienza vasta, imparziale e profonda; che penetra addentro nel suo oggetto, e non si appaga della superficie; che nel considerare un lato delle cose, non dimentica gli altri; che deduce con rigore, e induce con riserva; che non allarga le conclusioni oltre i termini delle premesse; che non ispaccia il probabile per certo, le conghietture per verità dimostrate, le semplici ipotesi per assiomi o per teoremi. So che voi non negate che tutto ciò sia vero; ma schiccherando certi abbozzi scientifici, e intitolandoli scienza cattolica, mostrate di credere che il sapere insegnato nelle università d'Europa sia eretico o pagano; il che è un error gravissimo. Sapete qual è la scienza cattolica? è quella dei Cuvier, degli Ampère, dei Rémusat, dei Sacy e de' loro pari, per non uscir del secolo, nè della Francia; quella che s'insegna da Filadelfia e Calcutta, e che ottiene il consenso di tutti i

(1) Vedi la nota XIII in fine del volume.

dotti del mondo civile. Tale scienza non è mai infesta alla religione; imperocchè i suoi cultori, ancorchè per avventura infetti dalla malattia del secolo ed irreligiosi, se veramente valgono nelle loro proprie discipline, non ne trarranno mai alcuna conclusione sostanzialmente avversa ai dettati cattolici; perchè il vero non può mai ripugnare al vero. La scienza superficiale, la scienza temeraria, la scienza che cammina sulle congetture e sulle vane ipotesi, è la sola che contrasti bene spesso alla fede. Ma tale non suol essere il sapere de' sommi; se già loro non incontra di pagare un tributo alla umana natura. Non troverete ai dì nostri un valente geologo che affermi risolutamente i risultati positivi della disciplina da lui coltivata ripugnare alla storia mosaica; nè un profondo antiquario che contradica alla cronologia biblica; nè un fisiologo, un medico insigne, che tiri al materialismo le sue osservazioni e sperienze. Imperocchè il vero dotto è prudente e cautissimo, conosce il genio della scienza onde fa professione, e non iscambia le apparenze colla realtà. Ho detto sostanzialmente, perchè se alcuno di que' valorosi parve talvolta non conformarsi affatto alla norma cattolica su qualche punto accidentale delle sue dottrine, ciò nacque, o dalla chiosa prepostera che si fece di quella (come nel caso di Galileo), o dalla debolezza dell'umana natura; giacchè anche i grandi uomini sonnecchiano qualche fiata, e pigliano il verosimile per vero. Ben s'intende ch'io qui non parlo di scienze speculative; intorno alle quali confesso che il secolo non s'accorda colla religione. E che maraviglia, se intorno a questo articolo l'età che corre dissente da sè medesima? La filosofia non si trova più fra gli uomini, giacchè vi sono tanti sistemi filosofici, quante sono le scuole e i pensanti; onde da questo lato il mondo civile è come

l'edifizio babelico. Ma, certo, se la vera filosofia dee risuscitare, ciò non avverrà per opera delle enciclopedie e dei giornali.

Il clero cattolico dee guardarsi cautamente da quanto sa di piccolo, di angusto, di gretto, di fiacco, di meschino; dee, mantenendo l'ortodossia più rigorosa, abbracciare sapientemente tutta la civiltà del secolo, sceverarla dalla mondiglia, che spesso la guasta, ed appropriarsela. I preti francesi, che per la purezza della fede e del costume sono degni di essere proposti ad esempio, non so se per qualche altro rispetto siano egualmente imitabili, e se la lodevole gelosia che hanno della santità clericale, non li faccia talvolta passare il segno. Lo stare ritirato dai romori, dalle brighe civili e politiche, è debito del sacerdote; ma perchè segregarsi dalle lettere e dalle scienze? Perchè sfuggire la conversazione degli uomini gravi e assennati? Perchè fare una società isolata, un ceto appartato, quasi come le caste dell'Oriente? Questo allontanamento del sacerdozio dalla società nuoce alla religione, la quale scapita assai nel concetto della moltitudine, ogni qualvolta il prete si dilunga troppo dagli occhi del pubblico, o non sa mantenere, mostrandosi, la dignità del suo ufficio. Da una gran parte degli uomini le credenze religiose sono avute in quella medesima stima, che i ministri onde vengono rappresentate. La sola presenza del prete degno del suo ministerio, può talvolta richiamare e adescare gli animi alla fede; la quale da molti si dimentica colla persona de' suoi banditori. Io non so se m'inganni, ma sono inclinato a credere che in una città come Parigi, molte oneste famiglie che non si curano di pietà e di religione, vivrebbero cristianamente se i preti non avessero dismesso l'uso di partecipar con decoro alla con-

versazione de' cittadini. Ma per tornare alle scienze, gli ecclesiastici dovrebbero ripigliarne l'antico possesso, e toccarne la cima, proponendosi di emulare con nobil gara e di vincere i progressi del loro tempo. Il che non dovrebbe esser difficile, rispetto alle scienze speculative, in un paese dove si onorano, al dì d'oggi, come primi nella cultura di quelle, alcuni nomi, che meriterebbero appena un grado secondario in ogni altra condizione di età e di studi. Laonde tutto ciò che tende a rinchiudere la dottrina del clero e degli uomini cattolici in un giro tropo ristretto, dee saviamente evitarsi. E nella filosofia specialmente, dove la scienza vuol essere rinnovata di pianta, e gli ecclesiastici sono tenuti di cooperare a questa grande opera in virtù del loro medesimo ufficio, si dee recare quella libertà e forza d'ingegno che all'altezza dello scopo è richiesta. Dico questo perchè in alcuni lavori del clero francese, d'altronde pregevoli e dettati da buone intenzioni, mi par di ravvisare una eccessiva timidità di spiriti, una debolezza intellettuale, una paura di entrare in certe quistioni, una ripugnanza di abbandonare i sentieri triti e comuni (eziandio quando il soggetto lo richiede, e la cristiana prudenza il comporta) che nuoce all'effetto di tali libri, alla profondità e agli incrementi del sapere. Il cattolico dee esser cauto, ma non pusillanime; timorato, ma non timido: dee maturar bene i suoi pensamenti, ma non lasciarsi spaventare dalle difficoltà: dee essere studiosissimo del rigore ortodosso, ma libero dagli scrupoli: dee penetrar nelle viscere del suo tema, senza fermarsi alla corteccia; nè ha cagion di temere, ancorchè errasse a malgrado di ogni savia cautela, perchè la sua soggezione alla Chiesa e il suo proposito di ubbidire al menomo cenno di essa, sono senza misura

e senza limiti. Questa libertà cattolica dà agli scrittori una grandissima efficacia di spirito, abilitandogli singolarmente a far avanzare le scienze, e scoprir nuovi mondi nel gran cerchio dello scibile. Il credere al proprio ingegno è necessario in ogni caso, per tentare e compiere cose grandi; ma può farsi dal solo cattolico con perfetta tranquillità di coscienza, perchè egli subordina i suoi pensamenti, per quanto gli paiano fondati, all'autorità suprema di quel magisterio che solo non può fallire (1).

Il promuovere e far fiorire la scienza nel clero, non è opera difficile in sè stessa, ma non dipende solo dall'arbitrio dei privati. Uopo è che i primi pastori vi concorrano efficacemente, e vi adoprino quei mezzi che loro abbondano, essendo preposti all'ecclesiastico reggimento. Se que' venerabili prelati di cui la Francia ammira la pietà e la virtù, scegliessero ne' lor seminari i giovani di maggiore espettazione, e liberandoli dalle pastoie di certi studi troppo elementari e ristretti, somministrassero loro i sussìdi opportuni per attendere a quelle scienze a cui sono maggiormente inclinati; se fondassero una instituzione dove l'eletta del clero nelle dottrine più squisite si ammaestrasse, e la perfezione della disciplina scientifica si aggiungesse a quella del tirocinio clericale; se per quest'opera sacrosanta, che vorrebbe molta spesa, richiedessero del suo concorso il governo, che non dovrebbe negarlo, trattandosi di cosa utilissima, nè potrebbe generare alcun sospetto, quando l'indirizzo di tale educazione dipendesse dal corpo dei vescovi, e i laici v'intervenissero, come consiglieri, non come árbitri; non passerebbero due gene-

(1) Vedi la nota XIV in fine del volume.

razioni, che la Chiesa francese avrebbe dei teologi, dei filosofi, degli eruditi, degli orientalisti, dei fisici e dei matematici insigni, capaci di gareggiar nobilmente e fruttuosamente col fior dei dotti nazionali e forestieri. Imperocchè, importa molto l'avvertire che la scienza del clero non può portare condegni frutti, se non pareggia od avanza quella dei tempi: la dottrina mediocre, quando è sola, reca piccolo o nessun profitto. Se il Bossuet e il Malebranche non fossero stati pari o superiori, ciascuno nel suo genere, ai sapienti della età loro, vogliam credere che gl'ingegni d'allora sarebbero stati, come furono, signoreggiati dalla religione? Perciò i chierici nel dedicarsi alle scienze, eziandio profane, non che contravenire allo scopo primario del loro ministero, si procaccerebbero il mezzo più efficace per ottenerlo; riconciliando la feda colla pubblica opinione, e mettendola in credito all'universale, come *ossequio ragionevole*. Or qual modo più acconcio a renderne capace la moltitudine, che il poterle additare nei ministri e nei maestri della religione il fiore e la cima della civil sapienza? Un sol uomo insigne per dottrina congiunta a virtù, che sorga nel clero moderno, giova forse meglio per riconciliare le classi colte alla fede cattolica, che le missioni e le predicazioni ordinarie. I quali mezzi sono certo utili, necessari, santi, purchè bene adoperati; ma soli non bastano. Speriamo non lontano un tempo in cui tutti i pastori delle anime saranno convinti che la scienza eminente del clero è, al dì d'oggi, richiesta per ispianare la via alle opere e alle maraviglie dell'apostolato.

La chiesa odierna di Francia, benchè non sia più agitata dal furore delle tempeste e delle persecuzioni, è lungi tuttavia dal godere uno stato tranquillo e feli-

ce: nemici interni ed esterni la turbano e travagliano, dai quali potrà solo liberarsi, mediante nuovi incrementi di sapienza e di dottrina. Una setta ostinata e perturbatrice, pigliando la maschera della religione, trapelò nel santuario, e riuscì a procacciarvisi alcuni ardenti patrocinatori. Voglio parlare di quei faziosi che si chiamano legittimisti; fra' quali si trovano certamente (come in tutte le sêtte) uomini buoni e leali, che sono mossi da un sincero affetto verso la linea del principe espulso, verso l'inviolabilità del potere monarchico, che credono offeso dal nuovo stato delle cose, verso la religione, a cui stimano gli antichi ordini più conformi, verso la quiete e la sicurtà pubblica, che veggono scemate dai preteriti rivolgimenti. Ma i più intendono solamente alla ruina delle libertà pubbliche, e alla restituzione del potere dispotico, che amano, non per sè stesso, ma per gli abusi ed i vizi che lo accompagnano. Costoro, per lo più, sono nobili, che sospirano lo splendore e le prepotenze del patriziato, avanzi dello stato feudale; preti (mi duole a dirlo), che lamentano le perdute ricchezze e la profana ingerenza nelle brighe secolari; oziosi di vario genere, scarsi di moneta, e avidi di dissolutezze e di piaceri, ai quali non arrivano o non bastano i favori di una corte civile, e che desiderano quei tempi beatissimi in cui i sudori del popolo alimentavano i vizi dei cortigiani e del principe. Fazione più avversa all'Evangelio e agli spiriti generosi della Chiesa cattolica, non si può immaginare di questa. Nè le giova, per coonestarsi, l'ostentare sentimenti di fedeltà cavalleresca, ancorchè fossero sinceri. L'idolatria verso i prìncipi è cosa moderna, e specialmente francese (1): essa non ha mai allignato per buona ven-

(1) MACHIAVELLI, *Discorsi*, III, 41.-Idem, *Rit. di Franc.*

tura, e non allignerà nei petti maschi degl'Italiani. La fedeltà verso i poteri legittimi è un dovere; ma l'adorazione di un uomo e di una famiglia, il metterla in cima a ogni affetto e ad ogni debito, il posporle quanto v'ha di più sacro, la nazione e la patria, e insomma il far del monarca un idolo, e della sudditanza un culto, sarebbe un'esagerazione ridicola, se non fosse sovente calamitosa. Sia pure, che tali sentimenti non muovano da privato interesse. Non ogni istinto, ancorchè scevro di viltà, merita il nome di eroico. O vero, se si vuol chiamare eroico, diciamo che v'ha un eroismo folle e falso, e che gli eroi forsennati non sono quelli che vengono celebrati dalla storia. Chi suscita una guerra civile, turba un paese, sacrifica migliaia d'innocenti, occasiona crudeltà che fanno, non che altro, inorridire chi legge, per riporre sul trono un uomo, non è scusato, perchè, operando mezzi detestabili, sia non curante della propria vita. L'eroismo dee conformarsi alla ragione, alla giustizia, al bene generale degli uomini, legge suprema degli ordini sociali; altrimenti è follia, delitto, scelleratezza, e merita, non il tempio, ma il carcere, o, alla men trista, il manicomio. L'idolatria verso il principe è una reliquia di quegli ordini cavallereschi che possono aver fatto qualche bene in tempi barbari, ma che sono scomparsi con onore e vantaggio della specie umana. Quando un governo è stabilito, quando è riconosciuto dai varii poteri della nazione, e dal complesso degli altri popoli inciviliti e cristiani, è legittimo per ogni verso, qualunque possa essere stato il difetto della sua origine; perchè, supponendo eziandio questa origine viziosa, la legittimità gli è conferita dal concorso degli altri poteri sovrani, interni ed esterni, che

lo riconoscono (1). Tal'è la dottrina cattolica così nella teorica, come nella pratica: tal'è la sola dottrina che si accordi coi princìpi della diritta ragione. Se le massime dei legittimisti fossero fondate, e una dinastia riconosciuta da tutti i poteri interni della nazione, da tutti i potentati esteriori, senza escludere il capo supremo della Cristianità, fosse usurpatrice, non vi sarebbe forse un solo governo legittimo in Europa, e la giustizia politica non potrebbe conciliarsi colla quiete degli Stati. Imperocchè contro un potere assolutamente illegittimo la ribellione non può essere interdetta. Egli è vero che per una logica pellegrina, alcuni di questi settari si coonestano insegnando che si dee in ogni caso ubbidire all'usurpatore. Ma come vi può esser dovere da un canto, se non v'ha diritto dall'altro? Non si creda però che la loro sommissione sia sincera: non si ribellano, perchè non han forze da tanto; ma non si fanno scrupolo di lacerare e di calunniare chi governa, di seminare la diffidenza, di suscitargli de' nemici, di attizzare contro di esso la pubblica opinione, di cercare ogni verso per rendere impossibile l'amministrazione della cosa pubblica. Or, se non è lecito il ribellarsi colle armi, come si può credere onesto il rivoltarsi colle parole? Se la violenza è proibita, come possono essere conceduti gl'intrighi e la frode? La legge umana e divina, vietando la ribellione, interdice i mezzi in ordine al fine, e mira alla conservazione del pubblico potere; che se voi intendete allo scopo contrario, e volete distruggere quel potere medesimo, gioverà assai poco alla vostra coscienza il farlo colla lingua e colla penna, invece di adoperare i tumulti e le armi. E posto che ci

(1) Questa dottrina verrà dichiarata a suo luogo.

sia divario morale fra' due mezzi, la nobiltà e la generosità non sono certo dal canto vostro. A chi regge uno Stato dee dispiacere assai meno il venire assalito qualche volta francamente colle armi, che l'essere ogni giorno insidiato, malmenato, straziato, calunniato dai giornali e dai libelli, con ipocrita malignità. E se costoro sinceramente procedessero, come potrebbero lodare altrove ciò che biasimano in casa propria? La Spagna, dopo aver valicato un lungo corso di calamità, dopo essere stata afflitta or dalle invasioni forestiere, or dalle discordie e licenze cittadine, or da un dispotismo ignobile e corruttivo, era giunta ad avere un governo che accoppiava i vantaggi della monarchia alle antiche libertà nazionali, e che, se non era ottimo, era certo il migliore che, secondo i tempi, si potesse ordinare. Ogni animo bennato desiderava pace e quiete a quel nobile e infelice paese, acciò gli ordini nuovi si consolidassero, e le vestigie degli antichi mali svanissero. Sventuratamente si trova un uomo che, pretessendo certi diritti, veri o falsi in origine (non rileva il cercarlo), crede di potere umanamente e cristianamente accendere nella sua patria il fuoco della guerra civile, ed è seguìto nella sacrilega impresa da un piccol numero di preti stolti o sciagurati, che stimano di far cosa grata a Dio, a macellar con una mano i lor cittadini, mentre coll'altra benedicono il macello. L'Europa inorridita vede da quest'empia guerra uscire tali atrocità, che sarebbero degne dei tempi più barbari e feroci. Che fanno i legittimisti francesi? Applaudono alla scellerata rabbia, aiutano, incoraggiano con ogni lor potere le armi omicide, pregano che la strage duri eterna, anzichè la vittoria favorisca la parte avversa alla loro fazione. Un prete francese (uomo del resto rispettabile), accecato dallo

studio delle parti, si fa interprete di questi deliri, e attizza ogni giorno colla sua penna quel funesto incendio; senza por mente quanto ciò sia indegno alla mansuetudine del cristiano sacerdozio; senza por mente che chi loda o favorisce in qualunque modo le opere di sangue, dee risponderne dinanzi agli uomini e dinanzi a Dio. Mi affretto di soggiungere che la parte più colta e più savia del chiericato francese disapprova questi trascorsi; ma egli è pur doloroso che si trovi in quel corpo illustre un sol uomo che osi farsi lodatore innanzi all'Europa di una guerra che fa onta alla civiltà del secolo e sarà l'orrore della posterità.

Nè giova in questo caso l'invocare la religione; quasichè torni a suo favore il farla complice del dispotismo e del furor civile. Chi vuole giovarle veracemente, dee mostrarsi amatore dei progressi sociali; non dee ripugnare a quelle mutazioni che furono portate dalle vicende politiche, o volute dall'indole dei tempi. Se fra' nuovi reggimenti ve ne sono alcuni che non si mostrano troppo amici alla religione, non è colpa di essi, quanto degli uomini in generale e della età. Ancorchè mutaste i governanti, non potreste mutar le nazioni; e se quelli sono esosi, e pigliano il patrocinio della religione, invece di vantaggiarla, le comunicano l'odiosità loro. V'ha tal uomo in Europa, che, se fosse principe, mostrerebbe certo molto zelo per la fede e la Chiesa, e farebbe tuttavia più danno alla Chiesa e alla fede, che i Cesari presecutori dell'antica Cristianità. Il più gran nemico della religione è un re odioso o sprezzato che pigli a proteggerla. Volete riconciliare alle credenze cattoliche le sviate popolazioni? accettate francamente i progressi della civiltà moderna; accomodatevi ai fatti e agl'instituti portati dal tempo: combattete gli errori,

difendete il Vero e i suoi princìpi; ma guardatevi dal puerile sofisma di credere che un fatto sia un principio. Il consenso degli uomini non potrà mai cangiare il falso in vero; ma il consenso degli uomini può legittimare un fatto dianzi illegittimo, quando la natura morale di esso dipende da quel medesimo consenso. Il credere che l'inviolabilità del potere sovrano astringa a considerare come legittimo un principe scaduto in virtù della sovranità stessa divisa nel gran corpo delle nazioni, è un paralogismo ridicolo. A ogni modo io tengo per fermo che la più grande sciagura che potrebbe accadere alla religione in Francia e nella spagnuola penisola, sarebbe la restituzione de' prìncipi espulsi. Non già per l'indole personale di essi prìncipi, nella quale non entro; ma perchè la fazione signoreggiante in virtù del cangiamento, farebbe esecrare la religione di cui veste il mantello. Fra le profanazioni che questa ha dovute sostenere ai dì nostri, si dee annoverar l'ardimento di chi osò levare ad insegna di un'empia guerra l'effigie più amabile e più venerata dopo quella del Redentore; quella effigie che esprime ai Cristiani quanto l'amor di Dio e degli uomini ha di più puro, di più nobile, di più tenero, di più mansueto, di più lontano dal furore e dal sangue. E in nome di Maria un pugno d'insensati straziavano la patria e trucidavano i loro fratelli! La posterità più lontana ricorderà con riverenza la religione di qúe' generosi Polacchi, che, assaliti e non assalitori, per difendere la libertà, la religione propria, e non per occupare o distruggere l'aliena, per salvare il paese natìo, e non per opprimerlo, per mantenere i patti violati dalla perfidia di un principe, innalzarono una bandiera cristiana; perchè la loro guerra era santa e pietosa. Ma fare di un pio vessillo il segno di un parricidio! Que-

sto sacrilego ardimento dovrebbe aprir gli occhi a chi crede di vantaggiar la fede, procacciandole l'appoggio delle fazioni, che l'adorano in sembianza, e la bestemmiano in effetto. Sia data somma lode a quella parte del clero francese che si mostra sinceramente e dignitosamente devota agli ordini civili della sua patria; che conosce utile alla religione il consacrarli, dando loro quella suprema sanzione che non possono ricevere altronde; che rende, senza pericolo, anzi con profitto della fede e del proprio decoro, ai governanti presenti un omaggio cui non potrebbe forse porgere ad altri senza avvilirsi, senza essere acerbamente calunniata.

Il crescere della soda e varia instruzione nei chierici francesi, purgherà eziandio la religione da un altro verme che la rode. Voglio dire dall'insolenza di certi scrittorelli (di cui v'ha in Francia una gran dovizia) che presumono di parlare e di sparlare delle cose sacre, senza saperne nulla. Da che la setta degli increduli rabbiosi è passata, si levò su una turba di teologi da gazzette, che invase la sacra letteratura, facendo a chi peggio può discorrere de' più severi e delicati argomenti. Misteri cristiani, morale, Bibbia, tradizione, concili, Padri della Chiesa, storia ecclesiastica, gerarchia, culto, disciplina, tutto serve di materia a costoro; e come concino questi venerandi soggetti, solo accessibili a un sapere forte e maturo, Iddio vel dica. Non che biasimare i laici che studiano addentro nella religione, e ne scrivono, io lo reputo utilissimo; e tengo che la modestia di Renato Descartes in questo proposito pizzichi d'ipocrisia (1). Quando uomini valorosi, che aggiungono all'ingegno la rettitudine dell'intenzione e la sodezza della dottrina,

(1) Vedi la nota XIX in fine del volume.

come il Manzoni, il Pellico, il Balbo, il Montalembert, il Tommaseo, discorrono di cose sacre, non possono se non giovare; e la voce loro riesce tanto più autorevole, quanto meno si può supporre che parlino per mestiero, come alcuni cortesi dicono dei preti. Ma che altri, con mediocre ingegno e dottrina men che mediocre, entri nei penetrali del tempio, e tratti i misteri sacerdotali, non si vuol tollerare; e coloro che sono preposti a guardia del santuario, debbono farlo ricredere, non già cogli anatemi, ma colla vergogna. Se il clero avesse un certo numero di scrittori ingegnosi e veglianti, che parte colla logica e parte col ridicolo facessero buona giustizia di tali profani guastatori della teologia, crediam noi che il cicalío di costoro sarebbe così incessante e molesto, e il numero così grande? Certo, se il Bossuet o il Fénelon, o l'Arnauld, o qual altro di que' valorosi fosse ancor vivo, la Francia avrebbe manco qualche centinaio di teologi, ma la religione e la letteratura ne starebbero assai meglio. Lascio stare che niun libro irreligioso di qualche apparenza dovrebbe passare senza risposta; dovechè potrei citare l'esempio di parecchi speciosi, per l'ingegno e la fama dell'autore, che non trovarono contradittori nel clero francese; quasi che fossero stampati non in Francia, ma nella Cina. E pur la difesa pubblica della fede contro i sofismi dell'errore è uno degli uffici più principali del sacerdozio. Quando il clero è assalito ne' suoi diritti o calunniato nel suo procedere, il silenzio può essere dignità; ma diventa inopportuno ogni qual volta possa essere recato a debolezza. Un oratore illustre sgrida il clero francese dalla ringhiera del parlamento, come un maestro farebbe i discepoli, si vanta di essere sostegno e difensore della fede e della Chiesa, accusa un venerabile prelato di un atto di di-

sciplina ecclesiastica che non dipende per nessun modo dalla giurisdizione laicale (1). Non s'aspetta a me il giudicare se questo atto sia stato degno di approvazione o di biasimo, secondo quelle regole d'opportunità, di prudenza e di carità cristiana a cui si dee conformare l'applicazione di ogni canonico statuto. Non nego pure che, trattandosi di cose estrinseche al dogma, i laici possano interporre il loro parere, quando il facciano colla debita riverenza e modestia; nè i chierici rifiuteranno mai nelle cose giuste la correzione amorevole, e l'ammonizione eziandio dei secolari. Ma oltrechè nel caso accennato non si trattava di mera disciplina, correndoci controversia di assoluzione e di sacramenti; la riprensione laicale non è decente e opportuna, se chi la fa non è membro della Chiesa. Imperocchè, ciò occorrendo, i chierici possono dire al censore: « Chi siete voi? Noi non vi conosciamo. La comunione a cui appartenete (se pure in religione fate parte di una società qualunque) non è la nostra. Per entrare a discorrere della disciplina ecclesiastica, vuolsi, prima di tutto, sentire cristianamente e cattolicamente. I Gentili non erano ricevuti a intromettersi negli ordini della Chiesa primitiva, e tampoco a sindacare e a riprendere i vescovi, trattandosi di confessione, di sacri riti, di sepoltura cristiana. Voi c'imputate di ambire la dominazione, di voler rimettere in piede l'imperio dei sacerdoti. Accusa ridicola, trattandosi di un ordine meramente sacro, e spettante propriamente alla giurisdizione ecclesiastica. Voi vi vantate d'aver protetta la religione e la Chiesa. Sappiate che la Chiesa e la religione non sono più sollecite della pro-

(1) Cousin, *Disc. sur la renaiss. de la domin. ecclésiast.* Paris, 1839.

tezione, che paurose delle accuse e delle calunnie de' lor nemici. E chi siete voi, che pretendete di aver tutelata la religione, e vi fate ora accusatore de' suoi ministri? Siete un uomo che, malgrado la nobiltà e la dirittura morale del vostro animo, che ci facciamo un debito di riconoscere, malgrado certe mostre patetiche di Cristianesimo e di cattolicismo, da cui niuno verrà sedotto, fate negli scritti vostri professione non equivoca di mero deismo e di panteismo, e infettate con queste dottrine le scuole e le cattedre della vostra patria. Or se, ciò non ostante, voi osate denunziarci ridevolmente, come aspiranti ad un ingiusto ed abborrito dominio, noi accuseremo voi con miglior ragione di sviare la gioventù coll'insegnamento, e di attossicare la fonte della sapienza pubblica. Bel protettore della religione, che rinnova i delirii di Celso, di Porfirio, di Proclo, onde si vanta di essere discepolo! Se non che tra voi e quegli antichi avversari del Cristianesimo corre questa differenza, ch'essi lo combattevano a viso aperto, e miravano a spiantarlo quando lo vedevano pieno di vita; laddove voi, reputandolo in punto di morte, gli tirate l'estremo colpo, mentre con ossequio bugiardo fingete di adorarlo (1). Il che in vero non ci spaventa: ci danno bensì meraviglia lo zelo e la saviezza di certuni, che si fanno protettori della fede e censori in teologia, senza credere al Catechismo ». Io mi guarderò dall'accagionare un corpo così illustre come il clero di Francia, se in tali e simili congiunture, egli stima più dignitoso il tacere, che il parlare: ben mi sarà lecito il dolermi che da questo silenzio si accresca l'audacia di molti, i quali

(1) Vedi la nota XV in fine del volume.

usano insolentire per l'altrui modestia, nè si possono frenare, se non si dà loro gagliardamente su la voce.

S'egli è desiderabile che i secolari s'instruiscano appieno nella religione, non manco rileva che i chierici si rendano periti nelle scienze profane; onde s'introduca una nobil gara e un amichevole commercio di sapienza fra le due classi in cui si pârte la società civile. A tal effetto mi par conducente il mostrare l'intima unione della religione e della filosofia; lo scoprire, come credo di aver fatto, fra l'una e l'altra alcune attinenze finora non avvertite, che rendono quelle due discipline al tutto inseparabili, benchè distinte fra loro. Finora si è voluto per lo più immedesimare la filosofia colla religione, o sequestrarnela affatto; eccessi egualmente nocivi, che le snaturano entrambe, e cospirano ad annullarle. A me pare di aver cautamente schivato questo doppio scoglio; ma avendo pur trovato che la ragione e la rivelazione sono due rivi che rampollano dalla stessa fonte, l'unità del principio mi ha dato verso le basi del mio sistema una sicurezza e fiducia, che non potrei avere altrimenti. Io stabilisco la filosofia sopra una formola antica quanto il mondo; la quale da un lato è il fondamento e la cima di tutto lo scibile; dall'altro si trova espressa nel monumento più vetusto della rivelazione, ed è uno splendido argomento della verità di essa. Io invito coloro che non tengono il Cristianesimo per una chimera o un mero probabile, a occuparsi del tema nobilissimo di una instaurazione filosofica: gl'invito ad esaminare i concetti ch'io propongo, per correggerli, se inesatti, confutarli, se erronei, e proporre una via migliore, che io sarò il primo ad abbracciare, quando mi sia mostrata; perchè qui non si tratta, per Dio, di quistioni letterarie o accessorie, dove l'amor proprio

può essere più scusabile, ma di verità capitalissime, dei problemi più importanti che si possano proporre ai cultori del sapere. Quanto ai semidotti, io non isdegnerò nè anco di essere corretto da loro; giacchè la verità è un dono prezioso e accettabile, da qual mano provenga. Ma forse non tornerà loro così facile come credono l'esercitare a mie spese quella censura onde sono cotanto vaghi, e il provar con ragioni plausibili ch'io abbia il torto (1).

A ogni modo io tengo la religione cattolica, non solo per una dottrina comportabile, secondo la benigna condiscendenza dei moderni eclettici, ma per la sola dotata di valore scientifico nelle materie speculative, la sola filosofica, la sola capace di aiutare i progressi civili; e non che considerare come vieti, rancidi, esausti i principi della teologia antica, gli reputo più nuovi, freschi e fecondi di quelle teoriche che s'intitolano dall'anno in cui si vive. Nè mi muove l'opinione contraria; come quella che, secondo il tenor della moda, farà luogo in breve a una opinione diversa; finchè di mutazione in mutazione, come si costuma, si torni all'antico, e gli spiriti vi si riposino, riconoscendo che l'usanza non ha imperio sul vero, e che il vero è tale appunto, perchè antico. Trenta o quarant'anni fa si voleva anche pensare e credere alla moda: il catechismo del Volney era

(1) Queste parole, e molte altre simili, non sono indirizzate, come ognun vede, a coloro che, ancorchè non posseggano una grande erudizione, hanno moderazione, discretezza e cortesia. Ma al dì d'oggi il numero degl'ignoranti e presuntuosi è così grande, massimamente fra coloro che, avendo il privilegio di essere ricchi e lauti senza lavorare, credono di aver quello di esser dotti senza studiare, che ho stimato opportuno di aprire il mio sentimento in questo proposito. E ho parlato chiaro e forse troppo, perchè in questo caso io non poteva dire, *sapienti pauca*.

sottentrato in Francia al catechismo cattolico. Il Condillac e i suoi degni continuatori sedevano maestri della scienza: Platone, Aristotile, santo Agostino, san Tommaso, il Leibniz, il Malebranche erano avuti per visionari e deliranti, indegni di essere studiati, indegni perfino di essere combattuti. Ora le veci sono mutate, e si ha Platone per assai più giovane e verde del Destutt-Tracy, benchè lo preceda di ventidue secoli nell'ordine dei tempi; nè vi ha scrittore sì scioperato, che fuori dei libri elementari, spenda tempo e fatica a combattere il francese filosofo. E avvertasi che qui non si tratta di una semplice vicenda di fortuna, correndo fra i due casi questo divario, che i moderni sensisti non conoscono Platone se non di nome, laddove i moderni Platonici hanno piena contezza dei loro avversari; onde il filosofo ateniese venne testè ripudiato, perchè affatto ignoto, e i sensisti sono al dì d'oggi dismessi, per esser troppo conosciuti. Similmente, se si avverte alla poca consistenza delle opinioni religiose che sono in voga, e alla impossibilità di trovarne altre più ferme, il ristabilimento futuro delle credenze cattoliche in tutto il mondo civile parrà, eziandio umanamente, indubitato. L'eclettismo religioso, il razionalismo teologico, il cristianesimo umanitario, e simili chimere destituite di salda base, svaniranno con quel prestigio di novità da cui vennero avvalorate, e non avranno un giorno maggior peso e riputazione, che i sogni dei cabbalisti e degli gnostici.

Ogni scrittore dee mirare al vero e al nuovo nello stesso tempo. Che la verità si ricerchi principalmente nelle composizioni dottrinali, par cosa troppo triviale a dire, ma non inopportuna oggidì, che si lavora d'immaginazione nei campi dell'intelletto, si poetizza a idee come dianzi ad imagini, si aspira all'appariscente, anzi-

chè al sodo e al fondato, si finge un sistema, come un romanzo e una commedia. Il vero è difficile a trovare: richiede lunghi lavori, costanza d'animo grande, e fatiche indicibili: è la sola via che conduca a risultati giovevoli universalmente e a vera gloria; ma non mena del pari ai guadagni, e di rado alla riputazione dei circoli e delle sêtte. Non è dunque maraviglia se nelle scienze speculative pochissimi oggi si curano di rintracciare le parti recondite, e di custodire le parti note e volgari del vero; anteponendo ad entrambe la falsità orpellata, più acconcia al gusto dei più, e al proposito di chi si val dello scrivere, come di un compenso speditivo, per far romore ed accrescere la sua fortuna. Il vero ideale poi è antico, o, per dir meglio, eterno di sua natura, ed esclude le novità conseguibili nel giro dei fatti e dei calcoli; non pertanto è capace di una pellegrinità sua propria, che consiste nel suo rischiaramento successivo, come mostrerò altrove. Se altri crede che ciò non basti all'onore e alla dignità delle scienze filosofiche, e preferisce que' trovati puerili che oggi nascono e domani tramontano, egli mostra di non aver mai gustato il sapor del vero, di conoscere molto poco le varie fortune dei sistemi, e gli annali della speculazione. La novità vagheggiata dagli spiriti superficiali non è positiva, ma negativa, non aggiunge alla somma delle verità note, ma la diminuisce, non tira innanzi il sapere, ma lo fa retrocedere. Nel che, come ognun vede, l'agevolezza dell'opera corrisponde alla qualità e all'importanza dell'effetto. La sola novità scientifica che abbia del saldo e non si lasci cogliere così facilmente, è quella che rischiara il vero, lo compie, lo amplifica, contrasta alle innovazioni dell'altro genere, accresce il patrimonio intellettuale dell'uomo, senza alterarne l'indole e il valore. E tali non

sono a gran pezza le innovazioni introdotte, dal Descartes in poi, nella filosofia, nella politica, nella religione; le quali innovazioni sono distruttive di lor natura, e scemano, non aumentano, il deposito delle cognizioni. Così, verbigrazia, i moderni novatori s'accordano a negare il sovranaturale, e credono, rimovendo questo concetto, di vantaggiare la scienza, come chi stimasse di arricchir le fisiche negando la realtà degli imponderabili. In vece di ammodernare e ravvivare quella idea antichissima, rintracciandone ed esplicandone le origini, mediante una filosofia severa, si piglia il partito più comodo di rigettarla, e si creano sistemi in aria, atti a servire di balocco ai pargoli, non di pascolo agli spiriti maturi. Insomma la sola novità legittima è quella che si conforma agli ordini cattolici, e non ripudia il passato in grazia dell'avvenire; intorno alla quale io mi affido di aver soddisfatto al debito di chi scrive. Ho tolto a studiare l'Idea, che fa l'essenza e il midollo di tutta la filosofia: l'ho côlta ne' suoi princìpi, e accompagnata ne' suoi successi, tentando di aggiungere qualche grado di luce riflessa al suo proprio splendore. Se non ho risoluto alcuno de' problemi più importanti, ho qualche fidanza di non aver lavorato indarno ad accelerarne la soluzione. E cui questa mia fiducia paresse arrogante e presontuosa, avverta che ogni scrittore di opere non elementari è tenuto di averla; perchè chi si val solamente della stampa per rifriggere le cose vecchie, è un barbogio e un importuno; e certi infaticabili ripetitori e acconciatori di tritumi mi paiono un flagello delle moderne lettere. Il solo divario da me ai più si è che io esprimo aperto e chiaro ciò che ogni autor pensa, ancorchè non lo dica; parendomi che la mia sincerità non dispiacerebbe ai lettori di nerbo,

e servirebbe agli altri di non disutile, nè intempestivo avvertimento. Imperocchè noi viviamo in tempi millantatori e pusillanimi, nei quali il confidar ragionevole è recato a presunzione, e la modestia tenuta viltà o debolezza. Ma nè in questa, nè in molte altre cose, io sono acconcio di servire alla moda, e di vedere in tutto cogli occhi, ovvero di giudicare col senno altrui. Chi ama la moda si appigli ad altro, e butti sul fuoco il mio libro (1).

Del quale sia oggimai detto a bastanza; e forse parrà ad altri che io ne abbia già detto troppo, e, toltone con questo lungo preambolo il gusto al lettore, prima che l'incominci. Ora, per conchiudere, aggiungerò ancora poche parole sulle scienze speculative in generale, indirizzando il mio discorso a tutti gl'Italiani che amano la vera coltura, qualunque sia lo studio di cui fanno special professione. La civiltà è uno dei beni onde l'età nostra si mostra più lieta e gloriosa. Tutto il mondo ne scrive o ne parla: lodasi a cielo: popoli e prìncipi vanno a gara per accrescerla e diffonderla. Si ricordano con maraviglia quei tempi in cui la barbarie invalse; ma non si ha paura che tornino; e se ne discorre come di una calamità appartenente a un altro ordine di cose, quasi che si trattasse del caos o del diluvio. Ora io chieggo: questa sicurezza è ella ragionevole? Siam noi sicuri che la barbarie sia spenta per sempre? L'accrescere il capitale acquistato è cosa eccellente; ma egli rileva ancor più il conservarlo, il cessare ogni rischio di perderlo. Che direste di uno stuolo di naviganti che s'intrattenessero pacatamente a favellare del modo più opportuno per aumentare le loro ricchezze, mentre la

(1) Vedi la nota XVI in fine del volume.

procella infuria ed è imminente il naufragio? Ora io credo che coloro i quali si confidano di troppo nella consistenza e stabilità del nostro incivilimento, non siano molto più savi; credo che l'Europa, testè uscita dalla barbarie, è vôlta a ritornarvi, se i savi non vi riparano, e che la nuova barbarie che ci minaccia è più formidabile dell'antica. A coloro che vivono sicuri, perchè non vi sono più Unni, nè Tartari, nè Teutoni accampati sulle porte dell'Europa colta, pronti ad irrompere e a profondarla colle loro armi, si potrebbe rispondere, che un terzo di quella e del prossimo continente è in mano ad una nazione che, durando l'incredibile oscitanza dei governi occidentali, sarà quindi a un mezzo secolo terribile a tutto il mondo. Che se gli antichi barbari, numerosi e fieri, vinsero la civiltà latina, perchè molle e degenere, e spiantarono quella vasta mole dell'Imperio romano; non so come gli Stati occidentali e meridionali della nostra Europa non abbiano a temere di una nuova aggressione. Le condizioni morali sono al dì d'oggi dai due lati presso a poco come in antico. Noi abbiamo perduta la religione e con essa ogni virtù: siamo prostrati d'ingegno e d'animo, corrotti, avviliti, effemminati poco meno dei prischi abitanti di Roma imperiale. E benchè alcuni popoli abbiano ancora qualche valor militare, si vuol avvertire che questo non suol sopravivere lungamente alla perdita del valor civile. D'altra parte i Russi non meritano, a rispetto nostro, il nome di popolo culto: la loro religione e pulitezza consiste solo nelle apparenze; pagani battezzati, e barbari attillati. Anche i Goti ed i Vandali erano cristiani; nè i riti scismatici di Russia, strumento e ludibrio di un despoto, possono sovrastar di efficacia all'antico Arianesimo, per mansuefare ed in-

gentilire gli animi degli uomini (1)(2). Ma nell'accennare al pericolo di una seconda barbarie, io non intendo parlare di Russi e di nemici esterni: parlo di nemici domestici, e di una barbarie intestina che si va maravigliosamente allargando nelle nostre contrade, e le avrà ben tosto affatto comprese, se non soccorre la medicina. La civiltà moderna non ha nulla tanto a temere, quanto la signoria della plebe; intendo sotto questo nome, non già solo gli uomini rozzi e di bassa mano, ma tutta quella moltitudine che per difetto d'ingegno e di soda cultura, merita il nome ed esercita in effetto l'ufficio di volgo, qualunque sia la classe a cui appartiene. L'indirizzo intellettuale e morale delle società umane è in balìa della plebe: il che non ha d'uopo di prova, come un fatto manifesto, conceduto da tutti, e reputato da molti per un vanto della età nostra. Le dottrine che sono più in voga, ripongono l'autorità suprema, l'infallibilità, l'inspirazione, il criterio del vero e del bello, la sovranità religiosa e politica, nelle masse (come sogliono dire leggiadramente), cioè nel popolo, nel maggior numero, nella universalità degli uomini. E non solo i cervelli torti e leggeri, ma anche gl'ingegni profondi, vengono spesso sedotti da queste speciose teoriche; di cui il panteismo in religione, la democrazia plebea in politica, la superficialità nelle scienze, il cattivo gusto nelle lettere e nelle arti, sono effetto legittimo e non evitabile. L'elemento volgare domina in tutte le parti

(1) Il lettore, credo, non ha d'uopo di essere avvertito che qui si parla dei più, e non dei pochi, e che il mio dire non si può stimare ingiurioso, giacchè i migliori Russi deplorano, quanto altri, il dispotismo feroce che pesa sulla loro nazione e ne perpetua la barbarie.

(2) Vedi la nota XVII in fine del volume.

della vita civile: i mediocri e gl'infimi tengono il campo; e come in certe repubbliche dei bassi tempi i nobili soli venivano esclusi dagli uffizi politici, così ora accade bene spesso che il solo merito non ordinario sia rimosso dagli affari, e privo degli onori e dei vantaggi dell'umano consorzio. E ciò succede eziandio nei paesi che si reggono a principe; onde si può far conghiettura di ciò che accadrebbe, se la plebe venisse in effetto a timoneggiare gli Stati e si stabilisse la democrazia schietta, secondo l'intenzione di molti che professano un grande amore per gl'incrementi della civiltà e pel bene del nostro genere. Se i demagoghi vincono, l'Europa avrà lo stesso esito dell'antica Italia e dell'antica Grecia: la libertà e la cultura saranno sterpate dalle radici; perchè il genio della plebe è sensuale e violento, cioè tirannico e barbaro. Per ovviare a tal ruina imminente, non v'ha rimedio opportuno, fuorchè il riconoscere ed organare l'aristocrazia naturale degli uomini, secondo il concetto primitivo, serbato in parte dai Doriesi, rinnovato e perfezionato da Cristo, facendo predominare il principio aristocratico bene inteso nella religione, nella politica, nel sapere, e in tutte le parti del nostro incivilimento. Imperocchè errano di gran lunga coloro che credono gli ordini democratici conformi agli spiriti dell'Evangelio; il quale non introdusse già nel mondo il il principio della eguaglianza matematica degli uomini, ma bensì quello della loro fratellanza e armonia. Laonde il cattolicismo, che è la sola espressione perfetta del Cristianesimo, non pareggia gli uomini, ma gli ordina a consorzio gerarchico; fuor del quale non v'ha organizzazione, nè comunanza possibile. Ed è appunto sull'idea cattolica che si dee puntellare chi voglia rimettere in fiore il principio dell'aristocrazia elettiva nei varii

ordini della civiltà umana, senza perdersi nelle utopie e nelle chimere. Sottraggasi adunque l'Europa culta al dominio inetto della moltitudine, si riconosca che ai veri ottimati, cioè ai pochi buoni, appartiene in ogni cosa l'indirizzo delle cose umane, e ne avrà prode la stessa plebe: la quale, rozza e misera, può solo essere migliorata ed ingentilita dai possessori di quei beni che le mancano. Certo, la noncuranza di parecchi governi d'Europa che si pregiano di libertà, intorno al miglioramento delle classi povere ed infelici, è empia, detestabile, e costerà forse loro molto sangue e molte lacrime per l'avvenire. Ma non si avverte, ed è tuttavia verissimo, che l'egoismo e l'incuria di tali governi ha luogo appunto, perchè azzimata vi domina la plebe.

Per ciò che spetta in particolare alle discipline speculative e alle più nobili lettere, io vorrei che tutti i buoni e valenti Italiani si accordassero insieme, e facessero una lega per sottrarle alla tirannide degl'inetti e della moltitudine. La qual tirannide, se si eccettua forse la Germania e due o tre altre province settentrionali, è comune a tutte le parti della civile Europa; ma imperversa sovratutto in Francia e in Italia. Una gran parte di coloro che oggi s'intitolano filosofi, che giudicano e scrivono di filosofia e di religione, sanno tanto di queste due cose, quanto i dotti dei mezzi tempi sapevano di chimica e di fisica. Nè intendo parlare dell'intrinseco valor dei sistemi; potendosi abbracciare una dottrina paradossa ed essere dottissimo; il che succede talvolta fra gli Alemanni. Parlo della poca sufficienza, per l'ingegno e per la dottrina, onde un uomo è assolutamente incapace di portare un giudizio sulle cose di scienza. Apri a caso, se ti diletta, dieci libri fra quelli che da un secolo in qua si sono stampati in Fran-

cia intorno a materie religiose o filosofiche, e se in nove di essi trovi che l'autore sappia parlare con precisione, e conosca bene gli elementi del suo soggetto, io vo' confessarti che il noverare i filosofi odierni a dozzine è poco, ma si debbono contàre a centinaia. Nè il male è solo tra' Francesi, ma infuria eziandio fra noi Italiani, e non dobbiamo dissimularcelo. Troverai di molti che, quando abbiano letto qualche libercolo di filosofia, quando sappiano pronunziar le voci misteriose di obbiettivo e di subbiettivo, di materia e di forma, si credono pensatori di professione, filosofeggiano, Iddio sa come, col vento in poppa, fra' più ignoranti di loro, e riuscendo a non essere intesi nè da sè, nè da altri, stimano di aver toccata la cima della scienza. V'ha chi fa altretanto intorno alla religione; volendo entrare nelle quistioni più ardue e più difficili, che richieggono acuto ingegno e maturo giudizio (oltre ad una erudizione estesa e profonda), senza forse sapere i primi rudimenti di quella. Che costoro s'illudano e si tengano da qualche cosa, non mi stupisce; essendo prerogativa degl'inetti l'ignorare la propria ignoranza; ma che altri gli abbia in conto di buoni estimatori e di maestri, è follía e vergogna intollerabile. So che con queste parole, benchè io non intenda di toccar nessuno in particolare, susciterò un mondo di sdegni: so pure che io non ho l'autorità richiesta per pubblicarle con profitto; ma vorrei che gli uomini riputati ed illustri si collegassero a sterpare una maledetta usanza, che presagisce rovina alla parte più eletta del sapere. Non si domanda in sostanza alcun privilegio per le scienze speculative: si chiede solo ch'elle siano trattate, come le altre discipline, dove gl'ignoranti e i semidotti non osano sentenziare, senza tema del riso pubblico. I lettori di cose

filosofiche sono da lodare altamente; purchè facciano come gli amatori di fisica, di chimica, di storia naturale, che si dilettano di questi studi, senza giudicar leggermente le fatiche di chi ne sa più di loro. Per tal modo procacceranno a sè stessi un innocuo diletto, senza pregiudizio delle dottrine. Altrimenti il propagarsi delle cognizioni, così vantato oggidì, invece di giovare al progresso del vero sapere, gli sarà funesto; perchè le scienze muoiono, come gli Stati, quando tutto il potere passa alle mani del volgo. I falsi dotti sono come i capipopoli, che, sotto colore di libertà, inducono la tirannide. Così essi, fingendo amore agli studi, li disertano: allontanano i principianti dalle buone fonti: creano una falsa opinione: procacciano disprezzo e nemici a coloro che potrebbono smascherare la loro ignoranza; e sotto colore di civiltà, sono vera peste delle scienze e delle lettere.

Per ovviare a questa peste, i possessori di una fama giustamente acquistata favoriscano i veri studiosi, gli preservino dal verme dell'invidia, che s'appicca alle piante tenere, promettitrici di buoni e copiosi frutti, gli guardino dal disprezzo e dalla noncuranza. Salvino almeno il santuario delle lettere da quella insolente mediocrità che oggi è quasi padrona del mondo, gira gli Stati e gl'imperii, e quando pervenga a porre il piede tra le scienze, ritornerà l'Europa alla primiera selvatichezza. L'Italia abbisogna sovra tutto della loro opera. Sorge spesso nella nostra bella penisola un ingegno che porge non comuni speranze; che si annunzia con quell'incomposto fervore alle cose grandi, quella energia d'indole viva ed indomita che precorrono per ordinario alla forza della mente; che mostra la tenacità e l'audacia necessarie alle grandi conquiste della fantasia e del-

l'intelletto, non meno che alle grandi imprese di Stato e di guerra. Che si fa? In vece di favorire, educare, bene indirizzare il felice germoglio, si soffoca e si spianta. Se, a malgrado degli ostacoli, egli cresce e si svolge da sè, riuscendo a porgere un saggio proporzionato di ciò che potrebbe, si cerca di uccidere adulta quella virtù che non si è potuta spegnere nelle fasce, di soffocarla perseguitandola o trascurandola, e togliendole perfino la fiducia delle proprie forze. Giambattista Vico, uomo non raro, ma unico, visse e morì disprezzato da' suoi nazionali; e l'ingiusta noncuranza durò per lo spazio di un secolo. Certo, la novità e l'altezza delle sue dottrine ne fu in parte cagione; ma sarebbe assurdo il supporre che in una nazione ingegnosa, che aveva un gran numero d'uomini colti e dediti alle lettere, non vi fossero molti capaci d'intenderlo e di apprezzarlo, se il giudizio degl'ignoranti non ne gli avesse impediti, o fors'anco non gli avesse sconfortati dal leggere le sue opere. Rimangono ancora a rimprovero e rimorso degl'Italiani alcune vestigia degli strapazzi fatti di quel sommo da penne indegnissime di pur nominarlo; e dell'affanno ch'egli provava, sentendosi calpestato dall'altrui dappocaggine, e vedendosi disdire quel tributo di affetto riconoscente e di stima ch'ei sapeva di meritare. Questo è certo il più acerbo supplizio a cui la Provvidenza condanni gli alti ingegni, per mettere a cimento la loro virtù. Io non so quanto tempo e forse quanti secoli dovrà aspettare l'Italia, prima che sorga un altro Vico; ma so bene che se si lascia libero il campo alla petulante dominazione dei ciarlatani e degl'invidiosi, non vi sarà più un galantuomo che osi levar la voce, se non è ben sicuro della propria mediocrità. Presso le altre nazioni, quando l'intenzione è pura, e gli sforzi assidui

e sinceri, s'incoraggiano gli scrittori, e si loda almeno l'animo, se non si possono lodar le opinioni: si dà loro quel premio e quello stimolo che si può nobilmente desiderare e ricevere. Noi, all'incontro, calpestiamo bene spesso chi si studia di giovare alla patria; quasi che soverchiassimo di uomini che sudino in questa santa opera. Tanto che chi s'ingegna di servire all'Italia, e non di adulare all'opinione, non che promettersi la stima de' suoi nazionali, dee aspettarne il disprezzo o la malevolenza: dee temere che le sue fatiche, rese inutili agli altri, fruttino biasimo o persecuzione all'autore: non dee sperare alcun conforto fuori di quello che un animo onesto trova in sè stesso. Emendiamoci da questo difetto: impariamo a conoscere ed apprezzare il vero valore: guardiamoci dal tarpar le ali agl'ingegni nascenti, cui si vuol dar coraggio, dall'abbeverare di fiele gl'ingegni maturi e benemeriti, a cui, se ne cal della patria, dobbiamo venerazione e gratitudine. Ora, per evitar questo peccato, niuno s'attenti a giudicare temerariamente di quello che eccede i limiti delle sue cognizioni. Così se ne gioveranno gli stessi presontuosi; applicando la vaghezza che hanno di sentenziare, alle cose che sono di loro competenza. Pochissimi sono gl'intelletti che non siano atti a qualche cosa, e da cui altri non possa imparare e cavar profitto. Egli è una pietà a vedere che uomini dotati di buon ingegno e di soda dottrina in matematica, in fisica, in letteratura, in altre discipline, invece di star contenti agli spaziosi termini di queste dottrine nobilissime, si rendano ridicoli o nocivi, discorrendo a sproposito di filosofia e di religione. Mi ricordo di aver udito raccontare che un valente cantore, la cui abilità consisteva tutta nel gorgozzule, si vantava di essere filosofo. Tanta è la miseria dell'uomo

o l'insazietà del suo cuore, che egli ignora e disprezza talvolta il suo vero merito, e non si compiace della stessa lode, se non è ingiusta e capricciosa!

Debbo, prima di chiudere questo proemio, adempiere un dolce e sacro ufficio di riconoscenza. Perdonimi chi legge, se a tal effetto parlerò del fatto mio per pochi istanti: il che farei malvolentieri per ogni altra cagione. Esule dal Piemonte nel 1833 (1), mi condussi in Francia, coll'intenzione di proseguirvi i miei studi, e valermi dell'agevolezza che la libertà del paese e le sue letterarie ricchezze mi promettevano, per distendere alcuni lavori, e divulgarli colle stampe. Qualche vigor d'ingegno ch'io aveva allora, e l'età ancor verde in cui mi trovava, nutrivano in me la soave speranza che l'opera mia riuscir potesse non affatto inutile alla patria. Io mi proponeva, fra le altre cose, di penetrar più addentro che non si è fatto finora nella filosofia italiana del secolo decimoquinto e dei due seguenti; confidandomi che in Parigi avrei avuto copia di libri e agio di consultare i manoscritti opportuni, onde sono doviziosissime le sue biblioteche. Anche i meno disposti a lodare i Francesi confessano che questa nazione è larghissima e compiacentissima ai forestieri de' suoi tesori in ogni genere di lettere e di scienze, e che l'oscurità del nome non impedisce che altri la si possa promettere facile e cortese

(1) « Sempre agli uomini savi e buoni fu meno grave udire i » mali della patria loro, che vederli; e cosa più gloriosa reputano essere un onorevole ribello, che uno schiavo cittadino ». MACHIAVELLI, *Storie*, lib. 4 (tomo I, p. 288 dell'edizione della *Collana di Storici delle cose d'Italia*. Capolago, 1842, vol. due). — Nota, caro lettore, che nel secolo quindecimo un onorevole ribello non era mica un rivoltoso o un rivoluzionario, come oggi si direbbe con moderna eleganza.

di questi favori. Ben si ricerca (ed è troppo giusto) che il chieditore, se è persona ignota, si presenti munito di sufficiente raccomandazione. Ora, durante un anno e più ch'io stetti in Parigi, le mie istanze furono inutili per trovar chi potesse o volesse farmi questo servigio; tanto che mi vidi interdetto ogni modo, e tolta ogni speranza di poter colorire il mio disegno. Il che dovrà bastare per rispondere a certi benevoli, che mi accusano di non aver saputo mostrar qualche frutto della libertà e dell'ozio acquistato coll'esilio. Essendo poscia venuto nel Belgio, chiamatovi da un amico per un ufficio privato di studi, io aveva affatto deposto ogni pensiero di scrivere; imperocchè i ricordi e gli spogli che aveva meco, frutto di copiose letture, erano insufficienti da sè soli per intraprendere lavori di qualche considerazione; quando nel raccoglierli con quella brevità e rapidità che si usa in tali estratti, non avea preveduto che mi sarei trovato un giorno privo al tutto di libri. Non posso negare che l'interrompere i più cari studi, il dover dismettere i disegni che gli avevano indirizzati e animati per tanto tempo, l'accorgermi di avere gittate le fatiche di quindici e più anni in sul punto che speravo di compierle, il vedermi mancare affatto ogni degno scopo alla vita, non mi dolesse; ma in fine mi conveniva cedere e rassegnarmi a una necessità più forte del mio volere, che pur non è debolissimo. Quando essendomi toccata la buona fortuna di conoscere il signor Adolfo Quetelet, direttore dell'Osservatorio di Brusselle, egli si offerse spontaneamente di fare a me, straniero ed ignoto, un servigio che, dopo le prese esperienze, non avrei osato sperare. Ottenni per opera sua, nel principio del corrente anno, facoltà e agio di disporre delle librerie pubbliche; tanto che mi si destò il pensiero

di riassumere gli studi interrotti, e d'imprendere il lavoro che ora comincio a dar fuori, per mostrare, che se di nulla ho potuto giovare alla mia patria, almeno l'ho schiettamente e ferventemente desiderato. Io non lodo il signor Quetelet, parendomi vano e intempestivo il commendare un uomo che gode di una fama europea, ed è modestissimo; ma dando alla luce un'opera che non avrei potuto fornire senza la sua cortese amicizia, mi credo in dovere di rendergli questo pubblico e sincero testimonio di gratitudine.

Di Brusselle, ai 3 di dicembre, 1839.

LIBRO PRIMO

DELLE DOTTRINE

CAPITOLO PRIMO

DELLA DECLINAZIONE DELLE SCIENZE SPECULATIVE IN GENERALE.

Se alcuno vuol conoscere in che grado si trovi ora la filosofia, la ragguagli colle scienze matematiche e naturali, che fioriscono in ogni parte del mondo civile. Queste sono culte con inestimabile ardore da una folla d'ingegni più o meno eccellenti; apprezzate da que' medesimi che non vi attendono; invidiate da coloro che per colpa di natura o di fortuna non possono attendervi; favorite dai prìncipi e dai popoli; onorate e applaudite da tutti: e oltre il concorso spontaneo degl'individui, composte a società, e formanti una repubblica che si stende da Pietroburgo al Capo di Buona Speranza, e da Filadelfia a Calcutta, avente il suo governo, le sue leggi, le sue spedizioni, i suoi commerci, le sue colonie, i suoi ordini interni, e le sue attinenze esteriori e reciproche; piena di attività, di spiriti e di vita. I frutti che ne provengono sono degni della vastità della mole, del numero e dello zelo che anima gli operatori: non passa quasi giorno in cui qualche nuovo risultato non s'ottenga; e non v'ha risultato teorico che tosto o tardi non s'applichi alla pratica, e non arricchisca di nuovi vantaggi o diletti la vita civile: la scienza feconda l'ar-

te, e l'arte abbellisce, trasforma la natura. I traffichi e le industrie, tanta parte della odierna civiltà, sono insieme la dipendenza e il sussidio delle dottrine, e porgono col loro concorso uno strumento di tanta efficacia all'attività umana, che negli ordini materiali ella supera sè stessa, e si mostra maggiore che non sia stata mai per l'addietro. E se i portenti che abbiam sotto gli occhi sono maravigliosi, l'immaginazione si spaventa a calcolare gli effetti futuri, quando i progressi di più secoli avranno smisuratamente accresciuta la forza di questa leva, che creata, si può dir, ieri, si affida già al dì d'oggi di sollevare il mondo.

Le scienze filosofiche, e quella specialmente che ne è il colmo, cioè la metafisica, ci porgono uno spettacolo affatto contrario. Squallide e neglette, o malmenate da una turba di spiriti superciali, che si spaventano alla severità degli altri studi, e sperano la filosofia più arrendevole alla lor frivolezza, esse non trovano che pochissimi cultori degni di loro. I quali, dediti a uno studio che è poco di moda, sono costretti a vivere fuori del mondo, e a contentarsi di conversare coi loro propri pensieri, nella solitudine; o se pure escono dai loro recessi, e si mostrano in pubblico, predicatori senza uditorio, e scrittori senza leggenti, trovano al più censori acerbi che gli frantendono, non giudiziosi estimatori, nè critici profittevoli. I principi non li curano, i popoli gl'ignorano, gli arguti spiriti gli deridono. Non sono riputati nè anco dagli altri dotti; anzi vengono quasi, nell'opinione, esclusi dal loro numero. E come potrebb'essere altrimenti, se in filosofia non v'ha unità di scienza, e ogni paese, ogni accademia, ogni individuo che s'intrometta di filosofare, ha la sua propria? Se non v'ha società, lega, concorso fra' suoi cultori, nè i suoi progressi, se pur se ne fa qualcuno, nascono altronde, che dagli sforzi individuali? Gli studiosi delle altre discipline, benchè disformi, sono collegati insieme

con reciproca fratellanza; il calcolatore, il fisico, il geologo s'intendono fra di loro; ma se il metafisico si presenta ad un consesso erudito, vi è accolto come lo straniero che parla una lingua sconosciuta, o come uno spirito bizzarro, un fingitore di sogni, di ghiribizzi, di favole, acconcio e rallegrare le brigate. Le accademie filosofiche, che tuttavia sussistono, sono come quelle instituzioni vane, reliquie di una età passata, che durano ancora in forza della consuetudine. Ogni vita è spenta nel loro seno: nulle le loro opere: sarebbero affatto ridicole, come le accademie dei poeti, se non servissero a nutrire una classe di letterati che, benchè inutile al mondo, ha tuttavia diritto di vivere. Le dicerie che vi si spacciano, non hanno maggior consistenza che i versi dei sonettanti; e se talvolta ne esce qualche buon lavoro, non è apprezzato, e si perde colla folla degli scritti volgari. A ogni modo, la scoperta di un insetto, o l'invenzione di un ordigno, è un evento più celebre e più importante nel mondo letterato d'oggidì, che la più nuova e più fondata soluzione di alcuno fra quei problemi rilevantissimi i quali sono la cima e la sostanza della filosofia.

Egli è accaduto alle scienze filosofiche ciò che incontra agli usurpatori, i quali volendo occupare gli altrui diritti, pérdono i propri. La filosofia ai tempi del Leibniz era tuttavia coltivata e in onore, armonizzava colle altre cognizioni, procedeva seco loro di conserva, le aiutava, e ne era aiutata. E veramente, se si considera la sua essenza, e non quello che è, ma quel che vorrebbe essere, si dee aver per ingiusto il dispregio in cui è tenuta. Imperocchè per la sua natura ella è la scienza prima, la scienza madre, la scienza per eccellenza, e per qualche rispetto la scienza universale. Non che dover essere esclusa dalla enciclopedia, merita di avervi il primo grado: essa sola può dar ragione di tutto lo scibile: essa sola porge alle altre discipline i princìpi onde muo-

vono, il soggetto in cui versano, il metodo col quale procedono: in lei sono collocati il primo e l'ultimo termine, la base e l'apice di ogni sapere. Ma tutti questi privilegi le furono tolti, e le venne conteso perfino il nome di scienza, quando, non appagandosi de' suoi limiti, essa volle ingerirsi nelle altrui appartenenze. Il che fece, usurpando da un lato i diritti della religione, e tentando dall'altro d'invadere il dominio delle discipline che circa le cose materiali si travagliano. Infatti la filosofia, versando nello studio dell'intelligibile, è collocata fra il sovrintelligibile e il sensibile, come fra due poli opposti che non dee toccare, lasciandone la speciale investigazione alle scienze loro proprie. Se all'incontro, non volendo tenersi nel mezzo e contentarsi del campo larghissimo che le è assegnato, aspira a stendersi sui due lati, appropriarseli, ed essere non solo la scienza principe, ma la scienza unica, si fa autrice della propria rovina. Come le avvenne, quando volle da una parte impugnare i dogmi religiosi o alterarli, e dall'altra spogliare l'esperienza di ogni base o farne le veci; negar la religione e la materia, o edificare *a priori* i dogmi di quella, e le leggi di questa; creare il naturalismo e l'idealismo, il razionalismo teologico e la filosofia della natura, o altri simili sistemi, infesti alle credenze positive e alle scienze sperimentali. Così ella diede al tempo medesimo nella empietà e nelle chimere. L'empietà la rese esosa agli uomini pii ed ai popoli; le chimere la resero ridicola agli spiriti assennati ed ai dotti: amendue questi vizi la fecero disprezzare e sbandire, così dai conservatori della pietà e della bontà antica, come dai cultori e amatori della scienza moderna. È difficile al dì d'oggi il trovare un fisico, un chimico, un matematico che non sogghigni al solo nome di filosofia; e fra gli uomini religiosi, chi non l'abbia in sospetto: questi la temono, perchè la fede è pericolante o scaduta ne' molti; quelli ne ridono, perchè le disci-

pline coltivate da essi sono in vigore, e non hanno certamente paura dei filosofi. Lo stesso nome di filosofia, in un'età poco lontana dalla nostra, era diventato talmente ignominioso, che gli uni lo recavano ad empietà, e gli altri vi sostituivano quelli d'ideologia, di analisi dello spirito umano, e altri somiglianti, così vani, come le cose che rappresentavano.

Le esorbitanze dei filosofi che furono la cagione immediata del dispregio in cui è caduta la filosofia, arguiscono qualche vizio più antico negli ordini di essa, e nelle disposizioni di coloro che vi attendevano. Se questi non avessero cominciato a guastare la scienza a cui davano opera, non è credibile che sarebbero mai divenuti a tanto delirio, da volere irrompere nell'altrui giurisdizione e mescere cose disparatissime. E se il fecero per errore, credendo che l'altrui loro appartenesse; la sola ignoranza dei confini, fa già presumere qualche gran disordine invalso nel cuore di quella scienza che ha per ufficio di distinguere accuratamente e determinare le varie parti dello scibile umano. Giova però il risalire alle origini del male, e cercare con diligenza le vere cagioni di esso; chè altrimenti ci sarebbe impossibile trovarne il rimedio. E già in sulle prime ciascun vede che le cagioni per cui le scienze speculative sono scadute dal loro splendore, debbono tutte ridursi a due classi, l'una delle quali riguarda il soggetto di quelle, cioè i filosofi, e l'altra l'oggetto, cioè la filosofia stessa. Imperocchè, il soggetto essendo l'ingegno umano che lavora a guisa di stromento sovra una certa materia, e l'oggetto essendo la materia medesima del lavoro, egli è chiaro che la perfezione dell'opera filosofica dipende così dalla bontà dell'instrumento filosofante, come da quella della materia in cui l'instrumento si esercita. Prima però di entrare nell'inchiesta di questi due ordini di cagioni, che saranno il tema dei due capitoli seguenti, farò alcune avvertenze sul corso della

filosofia moderna in Europa, non già per descriverne la storia, che dee esser nota al lettore, ma per accennare alcune proprietà generiche del suo andamento, e riassumerlo in brevi termini, in ordine al mio proposito.

Se si paragona la filosofia francese colla tedesca, si trova fra loro una grandissima differenza. Le scienze razionali sono così congiunte colle credenze religiose, che non possono star neutrali verso di esse, ed è giuocoforza che le abbiano per nemiche o per amiche. Quando nei tempi moderni risorsero gli studi speculativi, la religione era alterata in una gran parte d'Europa; ma Calvino fu men fortunato di Lutero; e la setta protestante, che divenne padrona della metà dell'Alemagna, non potè gittare profonde radici e signoreggiare in Francia. Se l'indole naturale dei due popoli fosse prevalsa, sarebbe dovuto succedere il contrario; essendo il genio germanico molto più ideale, e però cattolico, del genio celtico; ma l'arte (cioè le instituzioni e i costumi prodotti da inveterate abitudini) vinse la natura. Imperocchè la nazion francese era stata composta e educata dal cattolicismo, che le aveva comunicata la forza della sua mirabile gerarchia, accordante l'unità più perfetta con una libertà temperata; la quale proprietà, applicata agli ordini sociali, creò e compose la moderna Francia. Il che non succedette ai Tedeschi, i quali serbarono assai più dei costumi e degl'instituti gentileschi, connaturati agli antichi Germani, sia perchè la loro stirpe si mantenne più schietta, e perchè l'imperio frappose ostacolo alle benefiche influenze del Papato. L'Imperio, che per qualche rispetto fu il principio unificativo del paganesimo, divenne un fomite di discordia nel mondo cristiano, contrastando al Pontificato, che dovea farne le veci, tanto più salutevolmente, quanto il diritto è più nobile e fruttuoso della forza; onde Carlo di Pipino, che il rinnovò, merita poco per questo verso il titolo di magno. Giovò alla Francia il perdere questo pri-

vilegio funesto colla linea degenere del principe che lo avea creato: e nocque alla Germania l'acquistarlo, perchè l'Imperio perpetuò gli spiriti antichi di scisma e d'indipendenza, e le impedì il conseguimento dell'unità politica, non ottenibile altrimenti, che per la virtù organatrice della gerarchia cattolica. Se l'Imperio non avesse trovato un rinnovatore, gli ordini feudali non sarebbero forse stati così tenaci; e forse la Germania odierna sarebbe una, come la Francia. Perciò in Francia la gerarchia cattolica partorì le instituzioni che prevalsero sull'indole poco ideale del sangue celtico; laddove in Germania l'idealità dell'indole non potè vincere il difetto delle instituzioni; e quando sorse Lutero l'idea ortodossa venne meno; perchè la gerarchia del cattolicismo discordava dalle abitudini inveterate della nazione (1).

Renato Descartes, benchè francese e di professione cattolico, era per inclinazione e di massime eterodosso, forse senza saperlo; propenso allo scetticismo, per lo spettacolo delle contrarietà religiose, resogli più evidente dalle sue peregrinazioni in varie parti d'Europa. I viaggi nocciono spesso alla fede degli uomini spiritosi, ma di testa debole, mettendo loro innanzi agli occhi la varietà delle opinioni religiose; considerazione, che invece l'accresce negli animi di tempra forte. Si potrebbe citare qualche esempio illustre e moderno di credenti, che divennero increduli peregrinando ai luoghi santi, e vedendo la magnificenza delle meschite e la divozione dei Turchi. Che il Descartes fosse inchinato al protestantismo, la sua predilezione per l'Olanda e la Svezia, e parecchi luoghi de' suoi scritti, il dimostrano: ma principalmente il suo metodo dubitativo ed esaminativo, che è l'applicazione filosofica del processo religioso introdotto dai novatori (2). La speculazione francese fu

(1) Vedi la nota XVIII in fine del volume.
(2) Vedi la nota XIX in fine del volume.

adunque persino dal suo principio, e nella persona del suo capo, discepola di Calvino; ed ebbe verso il principio ortodosso che le stava a fronte, una contrarietà, che dovea poco stante mostrarsi e prorompere in manifesta discordia. Quindi è che, mentre in Germania la filosofia posteriore al Leibniz potè andar innanzi e vagare a suo talento, senza dissentire dal principio religioso ivi dominante, ch'era il suo proprio; nella Francia cattolica, seguì l'opposito; e la dissensione partorì in breve la guerra, prima sorda, e poscia aperta e trascorrente ad ogni violenza. Da questo diverso rispetto della filosofia verso la religione nelle due province, fondato sulla medesimezza del principio filosofico, e sulla discrepanza della fede religiosa, nacque la diversa fortuna della filosofia medesima. La quale, viziata nelle sue fonti, fu empia fra i cattolici, e si mantenne mezzanamente religiosa appo gli eretici, perchè venne dai primi adoperata, come un'arma offensiva, e conservò presso i secondi il suo genio pacifico di scienza.

La filosofia francese, infesta per essenza alla fede, dopo esser ita a tentone per qualche tempo, prese l'indirizzo che conveniva a' suoi princìpi, diventò sensuale, negò l'Idea e annullò con essa l'oggetto proprio delle scienze speculative. Dalla distruzione dell'oggetto provenne l'indebolimento del soggetto; imperocchè la virtù e la potenza dell'ingegno umano scaturisce in gran parte dalle dottrine che lo informano: la forza di quest'arco dipende dalla elezione del bersaglio. Parrà strano a dire che il sensismo sia conforme ai princìpi cartesiani, e che il Locke, il Condillac, il Diderot, con tutta la loro numerosa e infelice progenie, siano figliuoli legittimi del Descartes; quando questi pretese alle sue dottrine un teismo purissimo al sembiante, e volle stabilire sopra una salda base la spiritualità degli animi umani. Ma il teismo del Descartes è puerilmente paralogistico. Il suo dubbio metodico e assoluto, e il ripor-

re ch'egli fa nel fatto del senso intimo la base di tutto lo scibile, conducono necessariamente alla negazione di ogni realtà materiale e sensibile. Chi muove dal dubbio, non può riuscire che al dubbio; perchè la cima della piramide scientifica dee rassomigliare alle fondamenta. Chi parte da un fatto, non può giungere al vero; giacchè il fatto è contingente e relativo, e il vero nella sua radice necessario e assoluto. Perciò il sensismo spogliato delle contradizioni de' suoi partigiani, e ridotto al suo vero essere dalla logica severa di Davide Hume, riuscendo a un giuoco subbiettivo dello spirito, che, rimossa ogni realta, è costretto a trastullarsi colle apparenze, è propriamente scettico, e si manifesta come l'ultimo esito di ogni dottrina che metta nel sentimento dell'animo proprio i princìpi del sapere. Se il Locke e lo stesso Condillac non seppero avvertire questa conseguenza, si mostrarono però più accorti del Descartes, ripudiando quell' audace razionalismo che il filosofo francese avea fabbricato in aria; e se non furono troppo sagaci, parvero almeno giudiziosi. La filosofia francese del secolo decimottavo, rinchiudendosi tutta quanta nel giro delle cognizioni sensibili, e restringendosi allo studio dell'uomo, della società e della natura, secondo l'apprensione subbiettiva che se ne può avere, senza curarsi della loro obbiettiva entità, è la continuazione legittima del Cartesianismo; dico legittima, posto che vogliasi evitare a ogni modo il dubbio assoluto; giacchè il sistema cartesiano preso a rigore esclude ogni sapere. Ma se si fa buona questa contradizione non evitabile, l'assioma del Descartes, che piglia le mosse dal pensiero, non già come intuito obbiettivo, ma come modificazione subbiettiva, o vogliam dir sentimento, non poteva partorire altro risultato, che la scienza ipotetica dei sensibili, nella quale consiste veramente tutta la dottrina del secolo diciottesimo.

Fra gli antichi Cartesiani di professione, Niccolò Ma-

lebranche è il solo filosofo illustre di cui la scuola francese possa vantarsi. Nel quale si trovano come due uomini distinti e contrari, l'imitatore e l'autore, il discepolo e il maestro, il seguace di Cartesio, e il pensatore indipendente dalle opinioni de' suoi coetanei. Per buona ventura, le parti essenziali del suo sistema appartengono al secondo personaggio, e non al primo. Ciò che assicura al Malebranche un nome duraturo negli annali della scienza, è la teorica della visione ideale, onninamente contraria ai dogmi cartesiani; per la quale egli si fa continuatore della vera scienza, e per mezzo di san Bonaventura, di santo Agostino e degli Alessandrini, risale fino a Platone. Che se egli parteggiò per Renato, non che lodarnelo, si dee piuttosto riprendere, nè sarebbe difficile il provare che i suoi difetti e gli errori che provocarono la giusta disapprovazione de romani censori, dell'Arnauld e del Bossuet, muovono, almeno indirettamente, dai princìpi viziosi del Descartes, e mostrano la leggerezza propria di questo filosofo. Ma fuori degli accessorii, il Malebranche non è cartesiano; salvochè, denominando un uomo da una setta, se ne voglia inferir fra loro, non una parentela intrinseca e reale, ma una semplice connessione storica. Le cause occasionali di un sistema differiscono dalle efficienti; e se un trattato del Descartes, come si racconta, rese conscio il Malebranche della sua vocazione a filosofare, qualunque altro libro di argomento speculativo avrebbe potuto svegliare il suo ingegno, e partorire lo stesso effetto (1). Nulla dirò dell'Arnauld, del Nicole, del Bossuet, del Fénelon, sia perchè non furono di professione filosofi, e perchè abbracciarono solo una piccola parte dei dogmi cartesiani, repugnante, non che estranea, ai princìpi di Cartesio, anzi riprovarono espressamente essi princìpi, e furono fedeli al genio e ai precetti dell'antica scienza.

(1) Vedi la nota XX in fine del volume.

I filosofi tedeschi, avendo nelle dottrine protestanti uno strumento docile e arrendevole ai capricci dello spirito speculativo, non ebbero cagione di avversare espressamente il principio religioso, che d'altra parte ha per essi una grande e quasi invincibile attrattiva. E benchè, per un effetto inevitabile dell'alternazione succeduta nei dogmi rivelati, per l'indole del metodo dubitativo ricevuto dalla Riforma, e del processo psicologico (che presero dal Descartes), contrarissimo al vero processo ideale, corrompessero le verità della ragione, tuttavia ne serbarono sempre una parte, mediante la radicata tradizione e la consuetudine, coltivandola con indicibile amore, a dispetto dei princìpi da lor professati, e del metodo filosofico che adoperavano. Accennerò altrove, per qual fato di logica, le principali scuole posteriori a quella di Emanuele Kant siano precipitate nel panteismo. Il panteismo annulla in effetto il concetto di Dio, benchè in apparenza lo esageri, ne accresca l'estenzione e l'importanza. Onde il panteista rigoroso è necessariamente ateo; come si vede in Benedetto Spinoza, ch'è il più rigido dei panteisti moderni e forse di tutti i tempi; tantochè farebbe meraviglia il trovare presso uno scrittor moderno la sentenza contraria, se non si potesse conghietturare che, secondo l'uso corrente, egli ha parlato del filosofo israelita, senza leggerne accuratamente le opere (1). Ma i moderni Tedeschi, fra i traviamenti del loro panteismo, serbarono all'idea divina una parte delle sue originali fattezze; mantennero in Dio e nell'uomo l'arbitrio e la moralità, e alcuni di essi perfino l'individualità umana; benchè tutti questi dogmi repugnino manifestamente ed assolutamente ai primi princìpi del panteismo. I quali con iscapito della severa logica, ma con utile della società, e ad onore dei medesimi filosofi, furono temperati in Germania dalle ve-

(1) Vedi la nota XXI in fine del volume.

rità ideali, custodite in parte per opera della religione, e vennero così spogliati delle loro conseguenze più orribili e funeste. Ragguaglia i filosofi francesi dell'età passata cogli alemanni, e troverai due dottrine, che, benchè muovano da principi comuni, si diversificano affatto nel loro progresso. I primi non escono quasi mai dalle cose sensibili: trattano dell'uomo, della società, della natura, come di oggetti posti davanti agli occhi: s'alzano di rado dall'ordine materiale all'ordine morale dell'universo: impugnano o trascurano l'idea divina, ovvero la confinano in un angolo, come un mero probabile a uso del volgo, o come un corollario di poco momento, come un dogma accidentale e secondario. All'incontro il concetto di Dio, benchè oscurato, spazia nelle scuole germaniche, ne modifica il lavoro dialettico, imprime in esse una grandiosità, che ti mostra ne' lor seguaci, fra gli errori più deplorabili, un nobile e robusto pensare, dove i sofisti francesi paiono barbogi o fanciulli. Conciossiachè, essendo Iddio il principio vitale della scienza, come della natura, il pensiero umano in tanto ha forza e vigore, in quanto riceve i benèfici influssi dello spirito creatore e animatore dell'universo. L'ateismo negativo e positivo è l'agonia e la morte del sapere. Ora la filosofia francese, generalmente parlando, è atea, in quanto impugna il concetto divino, o ne fa un semplice accessorio. La filosofia germanica, correggendo in qualche modo coi dogmi tradizionali il suo processo scientifico, conservò un'ombra di religione, che si diffuse in ogni sua parte e valse a procacciarle qualche spazio di vita.

Emanuele Kant, che fece in Alemagna con rara profondità d'ingegno, degnissima di una causa migliore, ciò che il Descartes aveva tentato in Francia con incredibile leggerezza, pare a prima vista disforme dall'indole segnalata delle scuole tedesche. Nella Critica della ragion pura, dove segue il processo cartesiano, la psi-

cologia annulla l'ontologia, per un effetto necessario del metodo protestante, applicato alle materie razionali. Ma le antinomie speculative furono corrette dall'imperativo categorico, che ristabilì sotto una forma morale l'Idea dianzi distrutta, e spianò la via ad Amedeo Fichte, le cui dottrine ontologiche si connettono strettamente piuttosto colla ragion pratica, che colla ragion pura del suo precessore. La pietà connaturata all'ingegno germanico, l'educazione austera che il Kant ebbe in buona sorte di ricevere, e l'animo suo virtuoso, lo salvarono con felice incoerenza da un intero naufragio. Anche Cartesio volle mettere in sicuro la religione; ma le sue fallacie sono da scolare: i paralogismi del Kant non sono indegni di un gran maestro. E si noti che i successori dei due filosofi, abbracciandone e modificandone le dottrine, si governarono in modo al tutto contrario, conforme al genio delle due nazioni. I filosofi francesi del secolo scorso si appigliarono al principio psicologico del Descartes, ma ne rigettarono le deduzioni ontologiche; laddove il Fichte e gli altri, ripudiando la base scettica della psicologia del loro maestro, serbarono la sua morale, che ne è la vera ontologia.

Il Descartes è dunque il corruttor principale della filosofia nell'età moderna, l'autore de' falsi princìpi e del pessimo metodo che la condussero a rovina; il che verrà chiarito altrove più largamente. Da lui attinsero i suoi compatrioti e gli strani; se non che i Tedeschi mitigarono le funeste dottrine col residuo degl'insegnamenti cristiani, laddove i Francesi ne dedussero le conseguenze con una logica intrepida, che fa spavento. E pur la Francia possedeva col cattolicismo la verità ideale nella sua pienezza, mentre la Germania non la serbava altrimenti, che guasta e falsata dai novatori; e la fede cattolica avea trionfato nel primo di questi due paesi, perchè ne compenetrava le instituzioni, mentre

che era perita nel secondo, perchè da loro discorde. Come adunque la falsa filosofia ebbe più rapidi e più logici incrementi, dove la verità riluceva in tutto il suo splendore, e trovò qualche ostacolo, dove questa era stata oscurata? Come nacque fra i popoli ortodossi, anzichè fra i protestanti? Cartesio tolse dalla Riforma, tedesca di origine, il germe infausto delle sue dottrine; il quale venne applicato alla filosofia da un uomo francese e cattolico, e fruttò assai meglio in paese ortodosso e forestiero, che nelle contrade ove nacque, ove fu da credenze conformi aiutato e favorito. Quest'apparente contradizione si spiega, distinguendo nel Cristianesimo le instituzioni dalle dottrine, e considerando che le relazioni di un popolo verso di quello possono essere differentissime, secondochè si pon mente all'una o all'altra di quelle due cose. Così nel caso presente, la convenienza della gerarchia cattolica coi costumi e cogl' instituti francesi non è meno evidente, che la discordanza di essa dalle usanze e dagli ordini anticati delle popolazioni germaniche. D'altra parte, trovasi molta conformità fra le idee cattoliche e il genio, o vogliam dire, la complessione intellettuale e morale, dei Tedeschi; poca, fra tali idee e la disposizione natìa dei Francesi. I quali si possono chiamare naturalmente cattolici nel giro dell'azione sociale, e protestanti in ordine al pensiero; dove fra gli Alemanni ha luogo il contrario. E siccome la gerarchia, secondo la natura delle cose, è la conservatrice del dogma; il cattolicismo dovette perir fra i Tedeschi, benchè inclinati alle ideali sue dottrine, e si mantenne, come religione, malgrado la guerra dei filosofi, fra i Francesi, altramenti disposti. Il che c'invita a considerare per qualche istante l'indole rispettiva delle due nazioni.

Molti moderni scrittori hanno screditato l'uso delle induzioni morali, cavate dalla varietà delle stirpi, maneggiandole leggermente e a capriccio, e valendosene

a provare tutto quello che vogliono. Non si può negare che questi ragionatori a sproposito di razze siano molto fastidiosi. Ma l'abuso di una dottrina non prova ch'ella sia falsa; e se v'ha cosa certa al mondo, si è questa, che le varie conformazioni accidentali dell'organizzazione umana influiscono nella disposizione morale dei popoli e degl'individui. E siccome ogni stirpe ha qualche specialità organica, così ella possiede alcune qualità intellettive e affettive, che la differenziano dalle altre, come ha qualche cosa di proprio nelle fattezze del volto, e nell'abito di tutto il corpo. Non vi sono due nazioni europee che moralmente e corporalmente si somiglino affatto, benchè le differenze possano essere maggiori e minori, e più o meno manifeste o recondite. Per ciò che spetta principalmente all'animo, l'indole dei Francesi è differentissima da quella dei Tedeschi. Nei primi, non ostante la mescolanza dei Franchi, prevale il genio celtico; intendendo principalmente, sotto questo nome, le qualità specifiche di quelle popolazioni che, fermatesi ab antico fra le Alpi, i Pirenei e il Reno, si mescolarono in successo di tempo con varie tribù d'altre stirpi, probabilmente germaniche, donde uscirono i Celti misti, cioè i Galli; qualità che perciò si debbono attribuire, non tanto alle razze più vetuste, quanto alla loro comune e diuturna dimora in un medesimo paese. Come ciò sia, la natura morale dei moderni Francesi si conforma a quella dei Galli, di cui gli antichi scrittori ci han lasciato il ritratto; il quale, se si ragguaglia colla descrizione fattane dal Machiavelli (1), e colla esperienza dei nostri giorni, ci mostra che gli abitanti della Francia furono simili in ogni tempo. Ora, lasciando da parte quelle proprietà che non accennano all'ingegno speculativo, e discorrendo unicamente di ciò che lo con-

(1) *Ritr. delle cose di Francia. - Della nat. de' Francesi. - Disc. sulla pr. deca,* III, 36.

cerne, se si paragonano insieme il genio celtico e il genio germanico, trovasi che l'uno è analatico, l'altro sintetico: l'uno è attissimo ad osservare i sensibili, l'altro a contemplare gl'intelligibili: l'uno è sagace nella considerazione dei fatti, l'altro sottile e profondo nell'intuito delle idee: l'uno ama di spargersi di fuori, e l'altro si diletta di concentrarsi in sè stesso, ovvero di spaziare nelle regioni ideali, dove il sentimento non arriva; laonde il primo è inclinato ai negozi, ai traffichi, agli artifíci, ai diletti e alle occupazioni della vita estrinseca, ai tumulti delle assemblee, delle rivoluzioni, delle guerre, e a tutte le parti del vivere civile; dove che il secondo si compiace assai meglio negli studi severi, nella vita domestica, nella meditazione solitaria, nel culto delle arti nobili, della poesia intima, della religione. Si suol dire che i Francesi sono eccellenti nell'uso delle idee generali. Ciò è vero, se si parla di quelle generalità che nascono dai fatti, e sono opera del discorso induttivo, ovvero di quella sintesi secondaria che séguita e compie il processo analitico. Ma se i Francesi si dilettano di procedere, discorrendo, per induzione, i Tedeschi preferiscono di ragionare per deduzione: se quelli si contentano di generalità contingenti, e salgono dai fatti ai concetti, sino a una mezza temperatura, dove le idee tuttavia non albergano, questi, poggiando alle altezze ideali, aspirano a contemplare il vero assoluto, e poscia discenderne alla regione dei fatti. Potrei recar più oltre il parallelo, ed esemplificarlo con qualche particolare; ma questi pochi cenni bastano a chiarire che la complessione intellettiva dei due popoli risponde alla natura delle loro speculazioni, e che l'ingegno alemanno è per genio cattolico, dove l'ingegno celtico s'accosta meglio all'indole dei culti eterodossi.

Certo poche nazioni, anche fra le più lontane ed opposte di paese e di clima, fanno un contraposto così singolare, come i Tedeschi e i Francesi, che pur vici-

nano gli uni cogli altri, e vivono sotto i medesimi o poco diversi gradi di altezza polare. L'indagar le cause di questo fenomeno è alieno dal mio proposito; e dubito che le condizioni attuali della scienza rendano plausibili queste ricerche, toccanti a ciò che v' ha di più misterioso nella storia, e di più recondito nella conformazione originale delle stirpi. Tuttavia nel caso presente abbiamo un dato storico, atto a somministrarci qualche lume, e certo dà luogo ad una convenienza che si può difficilmente credere fortuita. Io noto che fra le varie nazioni di Europa, la tedesca è quella il cui genio scientifico ha maggior similitudine con quello delle popolazioni che volgarmente chiamansi orientali. Questo genio che, per esprimerlo con due parole, io chiamerei sintetico e ideale, espresso nei monumenti degli Egizi e degli Asiani dell'antichità, trovasi tuttavia al dì d'oggi nei Persiani, negl'Indi e in quasi tutti i popoli dell'Asia meridionale. D'altra parte, le doti intellettuali che spiccano nei Francesi, sono, sottosopra, comuni a tutti gli Europei, ma non credo se ne trovi un solo esempio un po' illustre fra gli abitatori dell'asiatico continente. Ora i Francesi per origine sono celti; e sappiamo che i Celti, fra le varie generazioni civili e superstiti di Europa, sono la più antica, o almeno delle più antiche, e che uscirono d'Oriente, seggio nativo de' popoli, in un tempo più remoto, che le altre nazioni abitatrici di questa parte del mondo. Il che si comprova, così dal silenzio assoluto delle scritte memorie sulle prische migrazioni celtiche, indizio della loro antichità; come dalla positura de' luoghi in cui le troviamo ferme e accasate, quando prima se ne fa menzione; imperocchè già innanzi ai Romani, i Celti schietti erano confinati a ponente in una parte del littorale gallico, o nella Gran Bretagna. Fra le altre schiatte europee eccettuo solo i Biscaglini, pari o superiori di vetustà; le origini dei quali sono coperte da un velo impenetrabile. All'incontro, l'arrivo e lo sta-

bilimento delle razze germaniche è assai più recente; e non solo è posteriore a quello dei Celti, ma, se si parla del loro accasamento nella Germania e nella Scandinavia, e non del semplice ingresso nell'Europa orientale, nè delle prime soste che far dovettero verso l'Eussino, lo credo più recente delle primitive irruzioni slave, finniche, pelasgiche e di altri popoli europei. Le analogie che corrono fra i Germani e gli Orientali, per ciò che spetta alla lingua e alla poesia, sono molte e notabili: fra gl'idiomi indogermanici di ponente, nessuno forse rassomiglia tanto alle antiche favelle di Persia, quanto le lingue teutoniche: e l'analogia poetica di alcuni vecchi miti tedeschi con quelli di Firdussi è tale, che può difficilmente al solo caso attribuirsi. Quindi è ovvio il conghietturare che fra le prische nazioni uscite dall'Irân, semenzaio fecondo di popoli, e seconda culla del genere umano, i Germani sono una delle meno antiche; e che, essendosi meno commisti con altre razze, conservano meglio l'impronta primitiva del genio orientale, da cui per la cagione contraria i Celti maggiormente si scostano. Perciò si può dire che il grado d'idealità di queste due nazioni è in ragion diretta della similitudine che hanno col tipo originale, e in ragione inversa del tempo in cui durano divise dal comune principio, come rami divelti dal tronco, o rivi pârtiti dalla loro fonte (1).

La filosofia inglese, di cui non abbiamo ancora fatto parola, occupa un luogo di mezzo tra la francese e la

(1) I fatti storici accennati nel corso di questo capitolo intorno alle origini delle nazioni, verranno trattati ampiamente, e muniti delle debite prove nella seconda parte dell'opera. Il lettore non dovrà però meravigliarsi, se il libro presente è scarso di citazioni, e se le generalità storiche, che vi si contengono, non sono per lo più dimostrate. Non si può provare in istoria, senza entrar ne' particolari; i quali saranno il soggetto del libro seguente.

tedesca, e partecipa dell'indole mista degli abitatori presenti della Gran Bretagna, che s'attengono alla stirpe germanica per via degli Anglosassoni, dei Danesi, dei Normanni, e di alcune migrazioni più antiche, e alla celtica, per le reliquie dei Cimri e dei Gaeli. Donde è nato quel mirabile temperamento dell'indole inglese, e la grandezza civile della nazione; la cui virilità spicca vie meglio, se si ragguaglia alla fanciullezza o decrepitezza degli altri popoli europei. L'ingegno inglese è vago del positivo, e abilissimo agli studi e ai maneggi della vita esteriore; ma non dimentica per questo che il vero valore delle cose materiali dipende dai concetti della mente, e che il senno pratico non può aver luogo, senza la morale e la religione. Quindi l'importanza che per istinto egli dà a queste due cose, eziandio quando la moda o le passioni vi fanno contrasto, e i temperamenti che apporta ai sistemi più avversi, quando è indotto dall'opinione o dalla logica ad abbracciarli. Del quale istinto le stesse ricerche e operazioni attinenti al giro delle cose sensate grandemente si giovano; perchè la sodezza, il retto senso, la gravità, la costanza in ogni genere di azione e d'indagine, hanno d'uopo del nobile concorso della mente. D'altra parte l'uso e il gusto degli studi sperimentali, e le abitudini della vita operativa, salvano l'Inglese dagli abusi della contemplazione, cioè dalle chimere dell'immaginativa e dalle soverchie astrattezze dell'intelletto; e danno al suo speculare quella riserva e saldezza che son proprie degli spiriti avvezzi alle faccende. Se non che le stesse doti che preservano per una parte dagli eccessi dello spirito contemplativo, nocciono dall'altra all'elevatezza della contemplazione; onde nasce che i filosofi inglesi non si alzano mai all'Idea schietta, come oggetto meramente razionale, ma si contentano di apprenderla con quella cognizione mescolata d'affetto, che chiamasi comune o retto senso, e che è in effetto una derivazione dell'Idea, e come un

riverbero della sua luce. Il comun senso, che tiene un luogo mezzano fra la schietta cognizione ideale e l'apprensione sensibile, è il contrasegno più generico della filosofia inglese, tramezzante fra la tedesca, in cui signoreggia l'intuito ideale, e la francese, in cui domina la percezione sensitiva. Quindi è che la scuola di Edimborgo, in cui la ragione piglia le forme del buon senso, è la dottrina inglese per eccellenza; e ad essa si accostano più o meno le altre sètte, che pur declinano agli estremi. Non trovi certamente in Inghilterra, nè un Leibniz, nè un Vico, nè un Malebranche, che sono i prìncipi della sapienza moderna, e i soli degni di essere paragonati ai grandi antichi, perchè cattolici (1); attesochè la filosofia britannica muove pure dalle infette sorgenti dell'eresia religiosa e della dottrina cartesiana. Il Berkeley, se fosse stato cattolico, avrebbe potuto dare alla sua isola un Malebranche; a cui non la cede per sagacità, nè per ingegno. Non vi aggiungo il Cudworth e il Clarke, perchè questi due gravi e benemeriti scrittori (e specialmente il primo) sono più ragguardevoli come teologi od eruditi, che come filosofi. Ma per compenso non vi trovi un solo esempio illustre di panteismo o di simili sogni: non vi trovi certe brutalità e schifezze del sensimo francese. Il Locke fu assai più religioso di tutti gli enciclopedisti. Il Priestley nobilitò in qualche modo lo stesso materialismo, sequestrandolo da alcune sue conseguenze più funeste e stomachevoli. Quale scettico e quale incredulo fu più imperterrito di Davide Hume? Tuttavia, quando egli entrò nella morale, seppe, a dispetto della logica, conservare qualche nobiltà e qualche decenza: ammise, come sentimento, la bellezza e l'autonomia del dovere; e si tenne lontano dalle tristi laidezze dell'Helvetius e de' suoi consorti. Lo stesso

(1) Il Leibniz, protestante di nascita e di professione esterna, era, come ognun sa, cattolico di dottrina.

Bentham, che è pure un moralista così cattivo, è meno abbietto degli egoisti francesi, poichè nobilita l'amor proprio, indirizzandolo al comun bene degli uomini. Che se il Cartesianismo, padre del sensismo e del panteismo (come proveremo altrove), non portò in Inghilterra gli stessi frutti che in Francia e in Germania, ciò si dee anche ripetere dalle instituzioni religiose; perchè la setta anglicana, fra tutte le eterodosse, è una delle manco aliene dal cattolicismo, e tramezza per la sua gerarchia fra i cattolici e i Protestanti. Il divorzio da Roma fu nella Gran Bretagna causato dal dispotismo e dalla cupidigia di coloro che si arricchirono colle spoglie dell'antico culto, e non da odio verso la gerarchia cattolica, come presso i Tedeschi; dalla quale le instituzioni britanniche erano assai meno disformi. Laonde la riforma anglicana, conservando in parte il principio vitale degli ordini gerarchici, salvò pure le dottrine tradizionali da un intiero naufragio; le quali, aiutate dalla severità del genio anglonormannico, fanno sì, che la morale e la religione vi son tenute universalmente come un inviolabil retaggio dello Stato e della famiglia. Per tal modo le credenze ebbero un salutare influsso nelle ricerche speculative; nelle quali travasandosi, e pigliando l'aspetto di comun senso, e afforzando il naturale instinto, rattemperarono e impedirono, almeno in parte, le conseguenze esiziali del Cartesianismo. Tommaso Reid, che non per ingegno, ma per bontà di dottrina, è il primo filosofo d'Inghilterra, fu meno acuto e profondo del Kant, col quale ha molta similitudine; ma si mostrò assai più giudizioso: schivò i paradossi: cansò gli errori più enormi delle altre sêtte uscite dallo stesso principio, legittimando alla filosofia le verità tradizionali, sotto nome d'istinto e di senso comune. Il quale esprime in sostanza le verità ideali ricevute per mezzo della religione e della parola, e connaturate allo spirito umano, così per la loro virtù intrinseca,

come per l'effetto della educazione e di una lunga abitudine.

Accennerò altrove qual sia il genio speciale e nativo degl'Italiani. La loro filosofia moderna si può distinguere in due epoche. La prima abbraccia una parte del secolo quindecimo, tutto il seguente e il principio del diciasettesimo: l'altra comprende i tempi posteriori, ma può vantarsi del solo Vico, giacchè qui non considero lo stato attuale della filosofia e i nostri coetanei. Nel primo intervallo fiorirono alcuni insigni pensatori, che attesero a rinnovare gli antichi sistemi, anzichè ad innovare filosofando da sè medesimi. Rinnovatori però pieni d'ingegno e di vigore; buoni a procreare, non meno che ad instaurare; non copisti servili, ma imitatori pellegrini; più vaghi di trasformare, che di riprodurre; attissimi a risuscitare le cose morte, infondendo in esse una novella vita. Se ne vuoi una prova, leggi il Bruno, che val per molti. Ma l'indole della età gli avviò sulle antiche tracce, nè permise loro di scoprire incogniti sentieri; imperocchè la fresca restituzione degli studi classici, le attrattive di una erudizione che ai pregi intrinseci accoppiava il lenocinio della novità, la maraviglia di tanti antichi sistemi, disseppelliti per la prima volta, aventi il prestigio e il valore di una scoperta recente, non comportavano la meditazione indipendente e solitaria, e davano alla scienza l'aspetto e l'indirizzo della storia. Era cosa affatto ovvia che si cercasse il vero, non in sè stesso, ma nelle opinioni degli antichi maestri, i quali, dopo un silenzio di dieci secoli, faceano di nuovo risonar la loro voce, e si cominciasse a leggere nei libri degli uomini, prima di studiare in quello della mente e della natura. Se eccettui la scuola civile del Machiavelli e de' suoi imitatori, niuno prima del Sarpi e di Galileo, che appartengono propriamente alla seconda epoca, avvezzò gl'intelletti, lasciati i libri, a cercare il vero collo studio immediato delle cose conoscibili. Ma

per mala ventura il Sarpi e il Galilei trascurarono la filosofia, e il secondo applicò quasi tutto il suo maraviglioso ingegno ai calcoli, all'osservazione dei fenomeni sensati e agli artifici sperimentali (1). Gli accademici del Cimento si tennero sulle medesime orme: la filosofia sublime fu trasandata in grazia della fisica; e questa, prediletta come propria prole, fu privilegiata di quell'assoluto dominio, ch'era stato un secolo prima conceduto alla erudizione. Non assento certo a un dotto e moderno scrittore (2), che accusa quei sommi uomini, alcuni dei quali furono religiosissimi, di un occulto Socinianismo; ma d'altra parte non si può negare che il culto assoluto della fisica, e l'uso di confondere le scienze razionali colle rancide inezie di alcuni minuti scolastici, volgendo eziandio alle prime il dispregio meritato soltanto dalle seconde, non abbia conferito a preparare, se non a produrre, il sensismo più recente. A questa cagione se ne aggiunsero alcune altre più efficaci, dalle quali si vuol ripetere principalmente la declinazione degli studi filosofici in Italia. Le licenze e le esorbitanze di alcuni fra que' primi filosofi (quali furono il Pomponazzi, il Bruno, il Cardano) screditarono nell'universale le scienze speculative, e destarono un ragionevole timore negli uomini pii ed assennati; i quali erano alieni dalla squisita sapienza di certi moderni, che, magnificando la religione, la pospongono alle dottrine razionali, nè s'indegnano ch'ella sia zimbello alla tracotanza dei cattivi filosofi. Dagli scandali e dal timore nacque il freno legittimo delle opinioni licenziose; e dal freno talvolta le persecuzioni: effetto eternamente deplorabile, ma quasi fatale, eziandio in uomini santissimi, quando una torta

(1) Ciò che il Galilei chiama filosofia, è solo una parte affatto secondaria di essa, e più tosto un'applicazione accessoria, che altro.

(2) ECKSTEIN, *Le Catholique*. Paris, 1826, tomo II, p. 198, 199; tomo III, p. 55-58, 284; tomo V, p. 72.

persuasione radicata e universale, e la torbidezza dei tempi concorrono a partorirlo. Ma questi disordini ed eccessi parziali non avrebbero potuto spegnere il senno italiano, se non fossero stati avvalorati dal più grave infortunio che possa incontrare ad un popolo; cioè dalla perdita dell'indipendenza nazionale: vera morte di ogni ingegno e di ogni valore, bastevole a conquidere le tempre più vigorose; la quale sterminerà l'Italia, come tanti altri popoli, di cui è perito perfino il nome e ogni vestigio sopra la terra, se i figliuoli di quella non si risolvono a ravvivare le superstiti faville della virtù e della gloria dei loro maggiori.

Solo, in mezzo a tanta desolazione, sorse un uomo, che parve quasi raccogliere in sè stesso tutto l'ingegno speculativo che mancava a' suoi coetanei, ed essere suscitato dalla Providenza, acciò non perisse interamente l'onore italiano. Ma l'ingegno stupendo del Vico sovrastava talmente, non che alla folla, a quello eziandio dei migliori, che non fu conosciuto, nè apprezzato; e l'uomo di mente più vasta e più robusta cui l'Italia avesse sortito fino a quei tempi, dopo quelli di Dante e di Michelangelo, visse più oscuro, e morì più illacrimato, che l'ultimo poeta o scrittorello della Penisola. Considerato negli ordini della scienza, e per quanto si può giudicare dagli scritti che ne rimangono, il Vico non si occupò tanto dell'oggetto primario della filosofia in sè stesso, quanto delle sue applicazioni. Niuno può immaginare i progressi che un intelletto così pellegrino e gagliardo avrebbe fruttati all'ontologia, se questa fosse stato l'oggetto precipuo de' suoi studi. Ma invece di promuovere ed accrescere il sapere antico, il filosofo napoletano volle creare una Scienza nuova, e vi riuscì. Da Pitagora sino al Ficino e al Bruno, al Leibniz e al Malebranche, l'Idea era stata contemplata e studiata in sè stessa; ma a niuno era caduto in mente di divisarne le attinenze con la filologia, la giurisprudenza e la sto-

ria dei popoli, nè di cercare com'ella s'incorpori e si manifesti nel corso successivo delle nazioni e della specie umana. Solo alcuni teologi insigni, e singolarmente sant'Agostino, imitato poscia felicemente dal Bossuet, avevano avvertito e descritto il disegno ideale della Providenza negli ordini sovranaturali della religione. E veramente la suppellettile erudita dei tempi anteriori al Vico non era a gran pezza bastevole a quell'effetto. Ma dopo l'instaurazione degli studi classici cominciata in Italia, e proseguita felicemente dagli oltramontani, la filosofia storica divenne possibile; se non che, come ogni nuova disciplina, richiedeva un ingegno straordinario che la concepisse e ne tentasse l'esecuzione. E bene era degno che dall'Italia, institutrice della filologia e dell'archeologia moderna, uscisse colui che doveva essere il primo a fecondarla con grande acume e con rara profondità filosofica. Tal fu l'opera del Vico, maravigliosa a malgrado de' suoi errori; il quale, per la grandezza dell'ingegno, ha pochi pari nella storia delle scienze speculative; per l'indole pellegrina di quello e la novità dei trovati, non ha forse nessuno.

Da questo breve quadro della filosofia moderna, i punti precipui del quale ci ritorneranno innanzi nel decorso di questa Introduzione, apparisce che le verità ideali sono quasi al tutto escluse dalle speculazioni recenti, secondo il logico rigore de' lor principi. Tuttavia fra le quattro nazioni filosofanti di Europa, corrono alcune differenze di rilievo. In Germania il sensismo psicologico camminando per la via delle astrattezze e dei fantasmi intellettivi, partorì il panteismo; il quale però venne temperato dalle tradizioni e dal genio nazionale. Un'indole diversa, aiutata dalle tradizioni medesime e dalla gerarchia superstite, salvò la filosofia inglese dagli eccessi contrari del panteismo e del sensismo più grossolano. Così, presso gl'Inglesi e i Tedeschi, le scienze filosofiche conservarono un'ombra del vero ideale; non

già in virtù dei loro princìpi, ma a malgrado di essi, e sovratutto per le benefiche influenze dei dogmi sopravissuti allo sterminio della fede ortodossa. I Francesi, all'incontro, benchè cattolici, filosofando ostilmente alla religione, dedussero tutte le conseguenze dei falsi princìpi invalsi universalmente; e l'Idea, alterata presso le altre due nazioni, fu affatto esclusa e negata da essi. Vero è che negli ultimi tempi la setta degli eclettici, ristucca del sensismo, volle sostituirvi il panteismo, figliuolo primogenito della dottrina cartesiana, e non meno legittimo del suo fratello; ed evitando di dedurlo dagli stessi princìpi, come fece lo Spinoza, ma accattandolo dai Tedeschi, ricevette con esso molte idee morali e religiose, che ripugnano alla sua natura; se non che, questo innesto germanico è troppo alieno dal genio francese, da potervi gittare profonde radici, ed è uno di quegli andazzi che vengono introdotti, e, poco stante, annullati dal potere della moda. Gl'Italiani, avendo perduta colla indipendenza civile della nazione quella del pensiero, e con essa la metà del loro ingegno, vacillano da un secolo in qua (se si eccettua il gran Vico) fra i sistemi tedeschi, inglesi e francesi, senz'avere filosofia propria, e si dilettano di quel sincretismo timido o servile, di cui Antonio Genovesi diede un esempio non volgare nel passato secolo. Ma la vitalità tenace dell'ingegno italico, il puro zelo di alcuni nostri coetanei, e varie ragioni che toccherò altrove, paiono promettere all'Italia la gloria di essere *la restitutrice del primitivo e sincero genio orientale nelle scienze speculative, e quindi l'instauratrice delle medesime in tutta Europa, ritirandole verso i loro princìpi.* Ma prima di entrare in questo magnifico argomento, ci è d'uopo internarci alquanto nelle cagioni subbiettive e obbiettive che condussero la filosofia alla debolezza e mediocrità presente; il che ci studieremo di fare nei due seguenti capitoli.

CAPITOLO SECONDO.

DELLA DECLINAZIONE DEGLI STUDI SPECULATIVI, IN ORDINE AL SOGGETTO.

Alcune fra le avvertenze contenute in questo capitolo parranno forse a prima fronte poco connesse col principale argomento. Ma io porto opinione che non si possa ben conoscere un tema scientifico, senza ventilarlo e squadrarlo da ogni lato, e che l'uso contrario renda il sapere superficiale: conciossiachè la profondità e l'estensione sono inseparabili nell'acquisto delle dottrine. Oltre che, mi affido che le seguenti considerazioni, non aliene per loro stesse dallo scopo dell'opera, saranno stimate opportune ai tempi che corrono.

Lo spirito speculativo nei moderni è più debole che negli antichi. Se si paragona la filosofia moderna a quella dei floridi tempi della Grecia e dell'India, si può trovare dal canto nostro maggior verità di dottrina (il che però non accade al più gran numero dei nostri pensatori) e maggior rigore di analisi, ma non già maggiore o pari virtù sintetica, e magisterio contemplativo, nelle quali doti consiste principalmente l'ingegno filosofico. Noi superiamo gli antichi nella cognizione del vero, per essere, non già migliori filosofi, ma cristiani; conciossiachè la notizia riflessa dell'Idea, su cui lavora la scienza, è infusa o insegnata per mezzo della parola. Nè il metodo analitico è proprio delle scienze razionali, ma sì di quelle che si fondano nella osservazione e nella esperienza; rispetto alle quali avanziamo davvero l'antichità, almeno per molte parti. Che se l'analisi serve talvolta anche al filosofo, l'uso ch'egli ne fa è secondario, o non riguarda i rami più importanti del sapere. Senza che, tutte le potenze dell'animo umano

essendo collegate insieme, e aiutandosi a vicenda, è inverisimile il supporre che l'energia contemplativa possa venir meno, senza che le altre facoltà a proporzione se ne risentano. Potrei provare, se fosse d'uopo, che anco le abilità più diverse ed opposte s'intrecciano scambievolmente, e che per esempio, la perizia dell'analizzare ha d'uopo della capacità deduttiva; tantochè il difetto di virtù sintetica dee nuocere all'analisi. Il che distruggerebbe la precellenza analitica dei moderni, se questa non si fondasse tanto sull'ingegno, quanto sugli strumenti scientifici atti ad avvalorarlo; i quali sono un privilegio dell'età moderna, più per effetto delle circostanze esteriori, e per le influenze del Cristianesimo, che per altro: giacchè noi ci vantaggiamo dagli antichi solo per essere venuti dopo, e possedere una religione che prescrive ed aiuta mirabilmente il dominio dello spirito sulla natura. Lasciando però questo da parte, dico che la nostra inferiorità speculativa arguisce qualche altro difetto più riposto ed intrinseco, e perciò degno che si consideri attentamente.

E certo noi non possiamo vantarci di pareggiare o superare i popoli culti dell'antichità, nè anche per ciò che spetta alle qualità morali; voglio dire, alla grandezza dell'animo, al fervore dei sentimenti, alla costanza nelle opinioni e nelle azioni, alla magnanimità dei pensieri e delle opere, e insomma a tutte le virtù che appartengono alla vita civile (1). Nella quale è d'uopo distinguere, come nella cognizione ideale, l'opera degli uomini dagli effetti delle instituzioni; e nelle instituzioni stesse si vogliono discernere i trovati umani dai suggerimenti della religione. Nelle attinenze religiose la civiltà nostra è smisuratamente superiore a quella de' popoli pagani più disciplinati, e l'avanza, quanto l'Evangelio sovrasta al gentilesimo. E siccome la religione,

(1) Vedi la nota XXII in fine del volume.

suprema dominatrice, esercita i suoi salutiferi influssi su tutte le parti dell'uomo e del mondo sociale; non v'ha alcun ramo della nostra cultura, in cui il Cristianesimo non sia in qualche modo penetrato, e non abbia prodotti miglioramenti notabili. Ma per quanto l'elemento religioso spazi largamente, e sia operativo, efficace, esso non è unico; e trova a lato suo la natura dell'uomo, che, arrendendosi o ripugnando alla sua azione, ne avvalora o ne scema i benèfici effetti. La civiltà, essendo il risultato misto di questo doppio principio, può nel tempo medesimo dar luogo alle qualità più diverse, ed essere buona e rea, forte e debole, fiorente e declinante, in via di perfezionamento e degenere, secondochè le cose in cui versa si riferiscono all'una o all'altra di quelle due cagioni. La qual distinzione è importantissima; e chi non separa accuratamente gli elementi naturali dagli elementi cristiani, si espone al pericolo di adulare il secolo, o di calunniare la religione. Vero è che alcuni filosofi, come il Machiavelli (1) e il Rousseau (2), recarono alla religione stessa molti difetti della civiltà moderna; scambiando i difetti coi pregi, o la religione colla superstizione: paradosso enorme, che al dì d'oggi non ha più d'uopo di essere combattuto.

La dote che contrasegna specialmente l'uomo moderno, contraposto all'uomo antico, se si discorre solamente delle condizioni naturali, quando vogliasi esprimere con un solo vocabolo, è la frivolezza. La quale si estende più o meno ai costumi, alle scienze, alle lettere, alla politica, alle opinioni, alle credenze, e abbraccia, infetta, corrompe ogni membro del pensiero e dell'azione umana. Gli antichi nei tempi del loro fiore, come per esempio nel colmo della civiltà italogreca, hanno rispetto ai moderni la medesima proporzione che ha

(1) *Disc.*, II, 2.
(2) *Contr. soc.*, IV, 8.

generalmente l'età virile verso la fanciullezza. Gli uomini di Livio e di Plutarco sono, a ragguaglio nostro, più che mortali, o noi siamo, rispetto a loro, meno che uomini. Parlo della forza dell'animo, del vigore, della saldezza, della costanza, della tenacità, dell'ardire, e di tutte quelle doti che sono applicabili alla virtù, come al vizio; giacchè anche nel vizio e nel delitto gli antichi recavano una grandezza ignota ai tempi che seguirono. Dicesi da taluni che questa è una illusione poetica, e che la superiorità degli antichi proviene dal prestigio che l'immaginazione dà alle cose lontane, e dall'arte eloquente degli scrittori. Il che è falso, perchè i fatti parlano: qui non si tratta di stile, di eloquenza, di rettorici colori: si tratta di storia; giacchè i fatti greci e romani, raccontati alla semplice e alla rozza quanto si voglia, sono sempre maravigliosi. Salamina, le Termopili, Sparta, Leuttra, Omero, Pitagora, Socrate, Epaminonda, Timoleone, Camillo, Scipione, Fabrizio, Catone, il senato romano, le leggi e i giureconsulti romani, i ludi e le scene, le lettere e le arti di quei tempi, sole perfette, perchè alla forza accoppiano semplicità e gentilezza, sono portenti unici al mondo. I quali hanno un tale attrattivo, che senza il Cristianesimo, e i beni incomparabili di cui ci ha arricchiti, anche in ordine alla vita presente, chi ha petto d'uomo e qualche generosità di spiriti, sarebbe tentato di querelarsi colla Providenza, che lo abbia fatto nascere fra le grettezze e nel fango dell'età moderna. Anche le altre parti dell'antichità e le cose del medio evo son rimote di luoghi e di tempi, e hanno un allettativo poetico, se vengono abbellite dai narratori; ma non si accostano di gran lunga alla greca e romana eccellenza. Il medio evo è mirabile pel suo genio cristiano; e i popoli d'allora, in quanto si mostrano animati dalle idee cattoliche, sovrastanno senza dubbio alla gentilità più colta. Ma, tranne ciò che deriva effettualmente dalla re-

ligione, io non so che si debba ammirare nei loro annali; e i moderni encomiatori dei feudi, dei cavalieri, dell'architettura gotica e delle crociate, mi paiono poco ragionevoli e molto incresciosi. Gli eroi cavallereschi e tutti quei guerrieri senza paura o dal cuor di lione, colle loro matte imprese e coi loro amoreggiamenti, mi sembrano molto simili a quelli del Boiardo e dell'Ariosto; e sono inclinato a credere che il Cervantes, ritraendoli con vena impareggiabile, tenga sovente dello storico filosofo, non meno che del poeta satirico. Ci può essere in quei forti muscoli e in quella generosità spensierata alcun che di lodevole; ma certo ci manca la ragione e la semplicità; e con esse la vera grandezza: il coraggio è reso ridicolo dal difetto di condegno scopo, dallo sforzo, dalla pompa, dall'ostentazione: non ci trovo la sapienza, la naturalezza, il vero valore, e quel furore assennato e tranquillo di Temistocle, di Epaminonda e di Scipione. Tantochè, coloro che rinnovano ai dì nostri le tragicommedie dell'arte cavalleresca, e credono di giovare per tal modo alla civiltà del secolo, riescono solamente a far ridere di sè (1). Se volete in effetto beneficarla, e vi dà l'animo di mutare i costumi (il che non è veramente una ciancia), lasciate là i romanzi, le cronache, e volgetevi alle storie: aggiungete la perfezione sovrumana dell'Evangelio agli antichi spiriti di Atene e di Sparta, di Sannio e di Roma: accozzate e contemperate insieme Platone e Dante, Bruto e Michelangelo, Catone e Ildebrando, Licurgo e Carlo Borromeo: componete insieme questi elementi, che ci maravigliamo di trovar divisi nella storia; tanto gli uni, ad essere perfetti, abbisognan degli altri: fatene uscire una civiltà nuova, più eccellente e squisita delle passate; la quale vorrebbe essere il supremo intento del secolo, e in ispecie degl'Italiani, al cui genio maschio e

(1) Vedi la nota XXIII in fine del volume.

severo non debbono andare a sangue le puerili esorbitanze, le affettazioni e le caricature oltramontane. Ciò che non è antico e non è cristiano, non è semplice; e fuori della semplicità, non vi ha vera grandezza. Ma per tornare ai caratteri singolari e incomparabili della buona antichità romana e greca, io non posso indurmi a credere che la loro sublimità sia un effetto dell'immaginazione: la favola in questo caso sarebbe maggior miracolo che l'istoria (1).

La frivolezza è un difetto che guasta tutte le facoltà dell'uomo, e le rende inette a produrre effetti sodi e durevoli; ma si radica principalmente in una di esse, cioè nel volere. Una volontà fiacca e debole è di necessità incostante, come quella che non può signoreggiare la vicenda tumultuosa delle impressioni e degli affetti, e si lascia volgere leggermente agl'impeti loro. L'incostanza dell'animo nuoce alle altre potenze coll'impedirne l'applicazione tenace e diuturna ai loro rispettivi oggetti, e rende nulli o mediocri i frutti che ne provengono. Conciossiachè la vita dell'uomo essendo successiva, e la natura perfettibile, ogni sua virtù suol essere un portato del tempo; nè può ottenersi altrimenti che per via di atti replicati, i quali formano l'abito, mediante la lunghezza e l'intensità dell'applicazione a un medesimo oggetto. Questa forte e indefessa applicazione richiede un uomo longanime e costante; e la longanimità, cioè la stabilità dell'animo nell'indirizzo delle sue forze, è l'opposito della frivolezza. Egli è adunque manifesto che la leggerezza degli animi e delle menti propria della età moderna, procede dall'indebolimento dell'arbitrio, il quale essendo la stessa attività radicale e sostanziale del nostro animo, dee necessariamente influire nelle altre potenze. La sua efficacia si dimostra specialmente nelle facoltà morali, donde dipendono la

(1) Vedi la nota XXIV in fine del volume.

virtù privata, la virtù civile, la fede religiosa, la fortezza ne' cimenti e nei pericoli, la pazienza nei dolori, la magnanimità negl'infortuni, la fermezza nelle risoluzioni, la dignità di tutta la vita. Perciò, se queste doti sono oggidì tanto rare quanto maravigliose, e se il nostro secolo difetta di ciò che chiamasi carattere morale, e non ignora affatto la propria penuria, ciascun vede qual sia la cagione di essa. Il carattere morale vuole una volontà robusta e imperiante, non molle, non infingarda, non arrendevole ai capricci del senso, della fantasia, delle passioni. Un uomo dotato di mente viva, ma debole, è capace d'impeti sùbiti, atti a produr qualche effetto; se non che, l'impeto non dura, e gli effetti svaniscono, perchè la sola tenace insistenza dell'animo in un oggetto determinato può partorire opere durevoli. I Francesi hanno certamente molti e rari pregi, che io non istarò a ripetere, perchè tutti li sanno, e i lor possessori hanno cura di ricordarceli a ogni poco. La dote che loro manca, è la longanimità: ed è forse bene che non l'abbiano, per la libertà degli altri popoli; perchè, se i Francesi agli altri vantaggi di natura e di fortuna accoppiassero la tenacità inglese o spagnuola o romana, l'indipendenza di Europa fora ita da gran tempo, e Parigi sarebbe forse al dì d'oggi la capitale del mondo. Ma l'Ariosto avea ragione di avvertire che il giglio non poteva allignare in Italia; ed io aggiungo che la Francia non ha mai serbato lungamente le sue conquiste e le sue colonie in nessun luogo, e che si può applicare alla sua potenza politica quel che gli antichi dicevano del suo valor militare, e ciò che il Segretario fiorentino ripeteva dei Francesi suoi coetanei (1). E questa è la principal cagione per cui la monarchia civile sarà sempre necessaria in Francia; perchè quando i cittadini sono instabili, ci vuole di necessità un braccio regio

(1) *Disc.*, III, 36.

che supplisca alla debolezza delle volontà particolari. La levità francese è passata in proverbio; e s'egli è poco filosofico il rallegrarsi dei difetti delle altre nazioni, noi possiamo tuttavia consolarci di quelli dei nostri vicini; perchè, lo ripeto, se avessero più del virile e del saldo, l'Europa sarebbe schiava delle loro armi, come lo è della loro lingua e delle loro opinioni. Ben mi duole che, in vece d'imitare i Francesi nelle buone ed egregie loro parti, gli altri popoli si studino di emularli in questa leggerezza. Emulazione che certo è facile, ma pestifera; imperocchè, se le frivole abitudini sono oggidì più o meno la pecca di tutte le nazioni civili, ciò si dee attribuire in parte all'influsso morale della Francia.

La cognizione dipende dal volere, e l'atto cogitativo è un'applicazione particolare dell'attività dello spirito. La quale attività intima e semplicissima, che rampolla dall'unità sostanziale dell'animo, e con un atto primo raggia intorno a sè le molteplici potenze donde nascono le varie modificazioni di esso animo, diventa libera in un atto secondo, quando, accompagnandosi al pensiero già procreato, elegge fra le rappresentazioni esteriori quelle che più le garbano, e si affisa in esse, o per meglio conoscerle, o per modificarle, ed esercitare le sue facoltà nel giro della vita esteriore. Per tal modo l'attività sostanziale dello spirito, generativa de' suoi poteri, diventa arbitrio, collegandosi colla cognizione; e quindi, riflettendosi nella cognizione stessa, la rinforza, l'accresce, la perfeziona, le dà la forma esquisita e matura di scienza. La scienza è adunque la perfetta cognizione delle cose, acquistata mediante l'applicazione continua dell'arbitrio agli oggetti conoscibili; la quale, chiamandosi poi attenzione, riflessione, o contemplazione, secondochè l'oggetto in cui si esercita è fuori, dentro o sopra del nostro spirito, partorisce il giudizio, il raziocinio e tutte le operazioni logicali, che sono le

varie fogge con cui la facoltà volitiva si esercita sulle apprensioni dell'intelletto. I piscologi hanno già avvertito e analizzato questo intervento del volere nella cogitazione; ma ciò che importa qui il notare si è, che la perfezione del risultato, cioè l'incremento della cognizione da ottenersi coll'indirizzo speciale dell'arbitrio, è sempre proporzionato alla forza, lunghezza e intensità di questo indirizzo, che è quanto dire dell'attenzione e delle altre operazioni summentovate. E siccome l'invenzione, che è la cima dell'ingegno scientifico, consiste nell'aumento della conoscenza ottenibile pel detto modo, ne segue che la virtù inventiva e creativa dipende, almeno in parte, dal vigore della volontà, e che tanto maggiori sono i suoi acquisti, quanto è più efficace e costante il concorso dell'arbitrio. Non è dunque meraviglia, se la leggerezza degli animi e l'imbecillità dei voleri, che mettono in fondo la vita morale dell'uomo, e la spogliano di ogni grandezza, partoriscano simili effetti nella vita contemplativa, e siano non meno funeste alle nobili discipline, che agli atti virtuosi e alle magnanime imprese. Perciò la storia ci mostra la declinazione morale e politica degli Stati accompagnata, o di corto seguìta, dallo scadere delle scienze e delle lettere. Tanto è vero che la volontà si ricerca, non meno dell'ingegno, a far gli uomini grandi e i popoli famosi. Anzi l'ingegno non è altro, in gran parte, che la volontà stessa, e riesce tale in effetto, quale ciascuno sel forma. Imperocchè, s'egli è vero, come è verissimo, che la natura porge diverse ed ineguali attitudini ai varii intelletti, e li diversifica così di grado, come d'indole conoscitiva, non è meno indubitato che le forze dell'ingegno dipendono grandemente dall'uso che se ne fa e dall'indirizzo che loro è dato. Mediante un assiduo e tenace esercizio e un buon metodo, un ingegno infimo può divenir sufficiente, un ingegno mezzano può farsi sommo. Nè credo che la natura, benchè faccia gl'intel-

letti ineguali, crei un ingegno sommo; ma penso che quelli i quali vengono onorati con questo nome, siano per molti rispetti fattura dell'arte; tantochè se si fossero negletti e non avessero aggiunta ai privilegi naturali una volontà indomabile, non sarebbero divenuti eccellenti. E veramente, per quanto io mi sappia, la storia non ci porge alcun esempio di un uomo grande in qualche genere, nel quale ai pregi dell'intelletto non si accoppiasse una volontà fortissima. Dovechè, all'incontro, si fa menzione di parecchi che, vissuti per qualche tempo in concetto di uomini mediocri agli altri, e forse anco a sè stessi, pervennero in séguito, volendo e faticando, alla cima della perfezione. Insomma si vede che la natura improvvisa bene spesso una capacità mezzana, ma non mai un valore straordinario. Se gli uomini si persuadessero bene di questa verità, potrebbero far miracoli. Le vocazioni morali e intellettuali sono così diverse, che io porto opinione, non esservi alcuno, se già non è affatto scemo, che non abbia sortito da natura qualche speciale abilità, e non sia in grado, conoscendola e coltivandola con ardore e costanza, di riuscir buono, anzi ottimo, nell'esercizio di essa. Non è mica il naturale ingegno, ma l'attività, la pazienza, la fermezza, l'ostinazione dell'animo a superare gli ostacoli, a indirizzare costantemente verso un solo oggetto le loro fatiche, che manca al comune degli uomini. L'esperienza ci attesta, quanto l'esercizio accresca la forza della memoria, e quanto avvalori le disposizioni richieste alle opere meccaniche. L'esercizio crea pure la virtù, e non solo la virtù ordinaria, ma eziandio la virtù eroica. Or chi vorrà credere che l'intelletto non soggiaccia alle stesse condizioni, e che la volontà non possa far prodigi, eziandio in questa parte? Se Bacone diceva che l'uomo tanto può, quanto sa, si può aggiungere, non meno ragionevolmente, ch'egli tanto sa quanto vuole. La volontà, potenza creativa, che ci asso-

miglia al supremo Fattore, e principio di morale eccellenza, conferisce all'uomo il principato della natura, e gli porge i mezzi di conoscerla e trasformarla, onde stabilire il suo proprio imperio. Isacco Newton, interrogato come avesse fatto a scoprire il sistema del mondo, rispose: pensandoci assiduamente. Certo non si richiedeva un ingegno meno stupendo, che quello di un tant'uomo, alla mirabile scoperta; ma si può affermare con egual sicurezza che anche il Newton sarebbe venuto meno nel difficile aringo, se un ardore incredibile e studi fortissimi non si fossero aggiunti alla grandezza dell'ingegno.

Questo zelo ardentissimo e questa alacrità di studi diventano di giorno in giorno più rari nella repubblica delle lettere. Niuna età fu così corriva, impaziente come la nostra, e l'impazienza è nemica mortale del sapere. Si desiderano le cognizioni, parte per ambizione e per amor del guadagno che se ne può conseguire, parte ancora per quel desiderio del vero che Iddio c'infuse nell'animo; ma non si vuol faticare per acquistarle. Quasi che l'uomo possa rendersi perfetto in qualsivoglia genere, per via di ozio e di trastullo; e godersi su questa terra, sciolto dal tempo, i privilegi dell'eternità. Iddio solo con un semplice intuito abbraccia l'universo: l'uomo non conosce appieno, se non per via del discorso, il quale è successivo e bisognoso di acconcia disciplina. Sia ch'egli voglia apprendere il vero, o effigiare o comunque esprimere il bello, o effettuare il bene, egli può solo toccar la meta coll'aiuto del tempo. Ma il secol nostro non è capace di una massima così triviale, e stima che uno possa diventare artefice, poeta, scrittore, filosofo eccellente, in un batter d'occhio, senza pensarvi, o con pochissima fatica; tantochè potrebbe chiamarsi il secolo degl'improvvisatori. Ma se il voler improvvisare in versi, quando non si pigli per un semplice scherzo, è follìa, non è meno assurdo il voler im-

provvisare in prosa e nelle dottrine, chi aspiri a far effetti durevoli, e produrre opere non periture. Gli antichi non improvvisavano in nessun genere, se non costretti dalla necessità: e quando si fossero governati altrimenti, non sarebbero immortali, e se ne avrebbe oggi quella notizia che i posteri avranno di noi. Il che non era senza ragione grande; perchè l'esperienza dimostra che il vero nei concetti e il bello nelle forme non si lasciano cogliere a prima vista; e chiunque abbia qualche esercizio di bene scrivere può avere avvertito che i modi più propri, più semplici, più naturali, e però più belli e più efficaci, non sono per ordinario i più pronti ad affacciarsi, nè si trovano bene spesso, senza studio e fatica. Ma oggi si giudica diversamente, eziandio nelle parti più serie e più importanti della vita civile. Le faccende politiche e i destini dei popoli si trattano all'impensata: ogni parlamento di Europa ha per lo meno una dozzina di Demosteni e di Ciceroni, che colle loro dicerìe incantano il mondo. Vero è che la concione di ieri, che avrà messo a romore tutti i giornalisti, e sarà levata a cielo, come un miracolo di facondia, non verrà più letta dopo qualche giorno, nè ricordata da nessuno. E non solo gli oratori improvvisano al dì d'oggi, che sarebbe meno incomportabile, ma eziandio gli scrittori nelle cose che più importano. La maggior parte dei libri che si stampano alla giornata, sono estemporanei; e, come altri disse argutamente, ci vuole a leggerli più tempo, che gli autori non ne abbiano speso a dettarli. Il che sarebbe ragionevole se la vera perizia del pensare e dello scrivere potesse nascere da quel facile e pronto accorgimento che dicesi spirito, il cui pregio consiste appunto nella subitezza, ed esclude per natura ogni meditazione. Al presente si fa gran caso di questa qualità, forse perchè la Francia, signora della moda, ne possiede una gran dovizia; ma non si avverte che se gli uomini spiritosi dilettano nella conversazione, non

v'ha forse un più gran nemico del retto senso e del vero ingegno, che lo spirito.

Quanto più la forza morale e l'energia del pensiero sono rare ai dì nostri, tanto più meritano la considerazione del filosofo que' pochi esempi che talvolta ne occorrono. L'Italia può gloriarsi di aver prodotto negli ultimi tempi i due uomini più poderosi che da un secolo in qua abbia veduto il mondo: il che prova che qualche favilla di vita alberga ancora nel sangue de' suoi figli. L'antichità stessa, così ferace di uomini forti, non ha generato virtù più maschia, tempra più ferrea nè più formidabile che quella di Napoleone (1) e di Vittorio Alfieri. Amendue sommi, e smisuratamente superiori alla turba de' loro coetanei; e benchè d'indole, di vita e di fortuna differentissimi, in ciò somiglianti, che un tenacissimo e indomito volere fu la causa principale della loro grandezza. Certo, si può dire che una sagacità grandissima nel penetrare i cuori degli uomini, una somma perizia nell'arte della guerra, una vastità di mente abile a comprendere con precisione e chiarezza, a condurre con senno e vigore una moltitudine d'imprese e di negozi disparatissimi, un'attitudine rara d'ingegno a concepire il nuovo e lo straordinario, senza scostarsi dal possibile e dal vero, non sarebbero state condizioni bastevoli alla fortuna maravigliosa del primo, se non ci si fosse aggiunto un animo tenacissimo e una risoluzione insuperabile. Se negli uomini rari v'ha un qualità sopreminente a cui si debba principalmente attribuire la loro eccellenza, non andrebbe errato chi affermasse che il mondo fu vinto più ancor dal volere, che dal braccio di ferro e dall'ingegno di Napoleone. La sua indole squisitamente italiana trovò nella Francia uno strumento docile e opportuno a' suoi disegni smisurati; imperocchè i Francesi, che vanno a salti ed a

(1) Vedi la nota XXV in fine del volume.

balzi, e procedono per impeto, apprezzano negli altri quella tenacità ch'essi non hanno, e pur si ricerca a ben governarli; come accade che gli animi vivi ed instabili sono agevolmente presi e soggiogati da quelli di più forte natura. Se Napoleone fosse andato innanzi col senno medesimo delle sue mosse, egli avrebbe potuto superare i nomi più illustri nel vanto di comandare agli uomini, come nel piacere e nel merito di beneficarli. Ma la felicità gli travolse il cervello; e laddove ne' suoi princìpi egli era proceduto, secondo il fare italiano, con una grande audacia congiunta a una grande prudenza, doti egualmente richieste a far cose straordinarie di qualunque genere; nel séguito, e sovratutto nella fine, accecato da' suoi successi, volle governarsi con modi rotti e scomposti, secondo la furia francese, e cadde da tanta altezza a cui s'era condotto, in minor numero di mesi, che non aveva speso anni a salirvi (1).

Napoleone volse ad ambizione que' doni che il cielo gli aveva largiti a salute degli uomini, e rovinò. Perciò la sua gloria non è pura, o, per dir meglio, la sua rinomanza non sarà vera e perfetta gloria, nella incorrotta posterità. All'incontro il nome dell'Alfieri sarà benedetto, finchè vivranno Italiani, avendoli arricchiti delle meraviglie del suo ingegno, e recato loro, per quanto un privato può farlo, que' beni di cui il conquistatore ci rapì le ultime reliquie, invece di darceli, come poteva, a compimento, e stabilirli in perpetuo (2). Nell'Alfieri, se la mente era grande, l'animo era ancor più vasto e potente, e creò, si può dire, l'ingegno. Volle essere poeta, e il fu; portento unico. Egli stesso ci apre il secreto della sua eccellenza con quelle ruvide parole: *Volli, sempre volli, e fortissimamente volli.* Parole memorabili, degne di essere scolpite nel cuore di ogni

(1) Vedi la nota XXVI in fine del volume.
(2) Vedi la nota XXVII in fine del volume.

Italiano; perchè, come valsero a mutare un giovane scapestrato in un poeta sommo, basterebbero a fare di una nazione serva ed avvilita un grande e libero popolo. Le bellezze e i difetti delle alfieriane tragedie hanno del pari l'impronta del principio onde nacquero. Se tu non sapessi che l'Alfieri fu, per così dire, un poeta di volontà, tel direbbero la concisione, il nervo e la durezza del suo verso; la semplicissima orditura della favola; la mirabile concatenazione del dialogo, e la perfetta unità della composizione; la scarsità dei personaggi, la solitudine della scena, la mancanza di episodi; la cupa energia dei sentimenti; la terribilità della catastrofe; la fiera e robusta idealità dei caratteri; la crudezza delle tinte e dei contorni, che non isfumano nè tondeggiano, e mancano di chiaroscuro; insomma quel fare forte e risentito che spicca in tutto il disegno e nelle menome sue parti, e non trova nel bene e nel male alcun modello, come non può promettersi alcun degno imitatore. E l'uomo in Vittorio rispondeva al poeta. Fu accusato di trattare imperiosamente quelle stesse persone che amava con amore ardentissimo: il che non dee far meraviglia; poichè egli era avvezzo a tiranneggiar sè medesimo e il suo proprio ingegno con quegli strani giuramenti, uno dei quali causò la perdita irreparabile di due tragedie bibliche, che gli bollivano in mente, quando stese il Saulle, sublimissimo de' suoi poemi (1). Singolare volontà, che gli faceva imparare il greco a cinquant'anni, e comandava a bacchetta fino all'estro poetico! Ma se queste esorbitanze nocquero alla vena del tragico, furono causa di molti suoi pregi, eziandio come scrittore, e gli fruttarono allori ancor più gloriosi che quelli del coturno italiano.

Gl'Italiani erano un popolo avvilito, in cui le abitudini cortigiane e schiavesche avevano rotto ogni nervo e spenti i semi della prisca virtù. L'Alfieri ridestò il

(1) ALFIERI, *Vita*, ep. 4, cap. 9.

sentimento della dignità civile: insegnò col suo esempio a vivere e morire incontaminato; cosa rara, e virtù eroica in molli tempi.

> «Disdegnando e fremendo, immacolata
> » Trasse la vita intera,
> » E morte lo campò dal veder peggio».

Ma il decoro civile non può sussistere veramente, senza l'onor nazionale; e questo non ha luogo in un popolo che non è padrone di sè stesso. L'indipendenza politica, che esclude la signoria dei governi e delle armi straniere, presuppone l'indipendenza intellettuale e morale; e vieta di servire ai barbari (ed è barbaro ogni invasore) nella lingua, nei costumi, negli errori, nelle opinioni. L'Italia è da gran tempo serva d'Austria, serva di Francia; schiavitù esterna e materiale da un lato, interna e spirituale dall'altro. Ora questo secondo servaggio è tanto più pestifero, quanto più riposto, più intrinseco e difficile a sradicare. Importa certamente agl'Italiani di sottrarre il collo dal giogo viennese; ma dee loro importare non meno, e forse più, di liberar l'ingegno dai vergognosi lacci di un idioma disarmonico e imbelle, di costumi leziosi e effemminati, di una scienza frivola o falsa, di una letteratura posticcia e deforme, di una politica puerile e ciarliera, di una filosofia empia od ipocrita e traente all'empietà. E quando si scotesse solo il primo giogo, si sarebbe fatto poco, perchè invece di acquistar libertà, si muterebbe signore. Quando l'Alfieri nacque, le condizioni d'Italia eran forse, per questo secondo rispetto, peggiori eziandio che al presente; e non è dir poco. Pareva che tutta la Penisola fosse divenuta una Gallia cisalpina. Religione, o piuttosto irreligione, favella, versi, prosa, belle arti, filosofia, politica, modo di pensare e di sentire, di operare e di scrivere, era forestiero: l'Italia era uno spartimento francese assai prima di Napoleone (1). Le armi

(1) La setta dei gallizzanti era così radicata ed estesa, che Lo-

altrui e la codardia nostra suggellarono poscia l'indegna servitù. Perciò quando l'Alfieri osò pensare, osò dire apertamente, e tonare colla terribile sua voce, sotto il ferro dei conquistatori, che *gl' Italiani per sito, per natura, per genio, per la dignità e felicità propria, per la ricordanza delle antiche glorie e delle antiche sventure, dovevano esser nemici, anzichè ligi e sudditi, ai Francesi,* questo grido ebbe il pregio di una scoperta, e il coraggio di una protesta, contro l'insulto dei vincitori e l'ignavia dei vinti. Ma l'Astigiano con quell'istinto penetrativo dei poeti sommi, qui non ristette: vide più innanzi, ebbe virtù di salire alle fonti del male, e conobbe che gl'Italiani erano divenuti una generazione bastarda per aver tralignato dai loro antichi: conobbe che per uscire di tanto lezzo, dovevano ritirarsi verso i loro princìpi, e rinnovare l'età di Dante, del Petrarca, del Savonarola, del Machiavelli, di Michelangelo; età aurea, che venne meno quando periva la repubblica di Firenze, seggio delle nostre lettere e del nostro civile splendore, e spirava il suo gran Segretario, degno per amore di patria, d'essere chiamato, come il Ferrucci, l'ultimo degl'Italiani. Che di più vero e di più doloroso in un tempo di queste memorande sentenze? Chi può oggi negare che per molti rispetti il medio evo d'Italia sia l'età moderna? Ma che libertà e forza d'ingegno non richiedevasi per pensare e parlare in questo modo, quando il Cesarotti, l'Algarotti, il Bettinelli, il Roberti, il Galiani e tanti altri di questa razza, erano colla voce o cogli scritti maestri di eloquio e di senno alla Penisola?

L'Alfieri, come poeta illustre e amatore della libertà, ha dei compagni: come *restitutore del genio nazionale degl' Italiani,* non ebbe competitori nè maestri. Que-

dovico XV avrebbe potuto dir con ragione che non c'erano più Alpi, imitando una celebre frase del suo avolo.

st'onore è suo privilegio, e gli assegna un seggio unico fra le glorie nostre. Che gl'Italiani abbiano un genio nazionale loro proprio, pare una trivialità a dire; non per tanto il primo che concepì distintamente questa formola, non poteva essere un volgare ingegno. Le verità morali paiono comuni, ovvie, agevolissime a trovare, come prima son concepite; ma l'esperienza ci mostra che il rinvenirle e trarle alla luce, sovratutto quando fa d'uopo contrastare ai tempi e all'opinione, non è impresa da spiriti volgari. Qual cosa è più facile, che il dire agli uomini: voi siete fratelli? Tuttavia anche coloro che hanno la sventura di non riconoscere nel Cristianesimo la sua divina origine, ammirano, come straordinario, il trovato della fratellanza umana. A poter affermare che gl'Italiani non debbono essere altro che Italiani, richiedevasi un concetto vivo e profondo di quella medesimezza e personalità civile, che è la vita delle nazioni. Il qual concetto era una scoperta morale che conteneva il germe della redenzione patria; imperocchè nei popoli, non meno che negli individui, la personalità sussiste come tosto se ne ha il sentimento. Se questo germe diverrà una pianta, com'è da sperare, coloro fra i posteri che godranno del gran riscatto, dovranno innalzare, non una statua, ma direi quasi un tempio, a Vittorio Alfieri.

Anche dopo questo illustre esempio, gl'Italiani lasciano talvolta molto a desiderare in ciò che spetta alla grandezza dell'animo e al decoro della vita, sovratutto quando si trovano in paese forestiero. Perdonimi il lettore, se io parlo; ma quando si tratta di certi scandali pubblici, credo più dignitoso il condannarli altamente, che il dissimularli. Non so se il grande Alfieri si sarebbe indotto in qualunque fortuna ad essere cittadino francese; ma so che, se avesse desiderato questo titolo, certamente onorevole, non avrebbe rinnegata la patria per conseguirlo. Il conculcare e lo spergiurare la patria

che il Cielo ne ha dato, per guadagnarne un'altra è solenne viltà. E pure si son trovati alle volte degl'Italiani che a tal effetto hanno dichiarato e provato per vie giuridiche, sè esser nati quando il loro paese gemeva sotto il giogo forestiero. Che direbbero i Francesi di un loro compatriota che, per ottener la cittadinanza di Vienna o di Pietroborgo, si gloriasse d'essere venuto alla luce quando i lanzi e i cosacchi sceravano sulle sponde della Senna? Che pudore di uomo è questo, e che pietà figliale di cittadino, il rimemorare e rogare in pubblico come una spezie di vanto, le vergogne della madre? Ciò mi rammenta quel Ninfidio, caro a Nerone, e quel Sabino, menzionati da Tacito, che si facevano figliuoli di Caio e di Giulio cesari, e si recavano a gloria la lor bastardigia (1). Ho voluto toccare questa indegnità, rinnovata più volte e stomachevole ai buoni, riprovandola col debito vituperio, non già per tassar nessuno in particolare, o per oscurare con questo fallo le qualità lodevoli di chi può averlo commesso, ma acciò gli stranieri non credano che tutti gl'Italiani siano di tal tempra, e si pregino di esser nati in patria schiava, per ottenere il diritto di viver liberi altrove.

Ma per tornare all'Alfieri, chi voglia apprezzare condegnamente quest'uomo straordinario, dee por mente alla classe onde uscì, e alla provincia ove nacque. Egli fu nobile piemontese. Ora fra i patrizi italiani, si può dire che i nobili piemontesi sono quelli in cui maggiormente si conservano gli antichi spiriti degli ordini feudali. I quali nel loro fiorire traevano seco molte enormità, e viziavano i possessori di quelle cupidigie che nascono dall'eccesso della potenza; ma scaduti quando i fieri e terribili castellani s'ingentilirono nelle città e nelle corti, e poscia ridotti a poco altro che un privilegio di onore, conferirono ai loro eredi molti pregi

(1) Tac., *Ann.*, XV, 72 - *Hist.* IV, 55.

e vantaggi. Tali sono una grandezza d'animo signorile, una specchiata rettitudine, una rara squisitezza e generosità di sentimenti, una delicata destrezza ed eleganza di maniere, una costante dignità nei portamenti e nella vita. Le quali doti sono così importanti al vivere civile, e alcune di esse così rare negli altri ordini de' cittadini, che quando sarà dato all'Italia di risorgere, i nobili italiani, e singolarmente i piemontesi, potranno essere principale strumento di libertà patria. Egli è vero che questo alto sentimento della dignità loro degenera spesso in boria, tollerabile nei pochi, che sanno temperarla di condiscendenza e di dolcezza, spiacevole nei molti, che non usano di mitigarla; perchè i nobili, come ogni ceto, ha pure il suo volgo, e il volgo non è mai la parte più scarsa o men romorosa. Il qual concetto della propria maggioranza è ingenito nel patriziato piemontese: te lo fanno sentire fra le cortesie: signoreggiano, inchinandosi; e si mostrano tuoi padroni, dichiarandosi tuoi servi. Onde è raro che qualunque virtù d'animo o d'ingegno riesca affatto a sradicarla: l'Alfieri stesso per questa parte visse e morì patrizio. L'Alfieri, che nel principio della sua Vita si rallegra di esser nato nobile, per poter senza taccia d'invidia gridar contro i nobili, non s'accorge che a questa stregua egli non poteva inveir contro i prìncipi, perchè non era nato principe. Tali sono i nobili pemontesi: la grandigia aristocratica è in essi una seconda natura, e tira spesso a magnanimità, spesso a superbia. Ma non so se i borghesi, che gli adorano presenti e gli bestemmiano assenti, abbiano ragione di dolersi del secondo effetto; perchè se gli uni sono superbi, gli altri sono vili. Ogni qual volta i popolani sono vilipesi e manomessi dai patrizi, ne accusino principalmente sè stessi, che non sanno mantenere il decoro della classe a cui appartengono. Ma se per bontà e generosità d'animo, per elevatezza di sentimenti e fermezza nelle opinioni, i nobili piemontesi sono degni

di molta lode, essi tendono forse in queste parti (parlo sempre generalmente) più al mezzano che al grande, e più al buono che all'ottimo. La quale proprietà è comune a tutti gli abitatori della provincia, ma spicca nella classe illustre, più raccolta in sè stessa, più affinata dalla educazione, più atta a ricevere gl'influssi del paese, e a conservare le antiche abitudini. La nobiltà del Piemonte rappresenta al vivo il genio dei Subalpini, intero, saldo, tenace, schiavo della consuetudine, peritoso al sommo di mettere il piede fuori delle orme consuete, e avvezzo a coonestare la pusillanimità e la lentezza coi nomi di prudenza e di moderazione. Tempra d'animo pregevole e biasimevole, secondo i rispetti; la quale riuscirebbe eccellente, quando fosse avvalorata da quella civile educazione che dilata l'animo, ma non lo snerva, aggiunge alla cautela i nobili ardimenti, e senza nuocer al senno, accresce il vigore. Aggrandite la mente de' Piemontesi, e avrete uomini non indegni di rappresentare al mondo l'Italia rozza, ma fiera dei bassi tempi, e gli spiriti magnanimi dell'antica Roma. Ma nei tempi andati non si mirò a questo scopo; e benchè i governi violenti e tirannici che insanguinarono le parti più amene della Penisola e quasi tutto il resto d'Europa, siano stati ignoti al Piemonte, la severa storia ci obbliga a confessare che vi furon talvolta depressi gli animi e gl'ingegni. Carlo Botta, scrittore moderatissimo e tenero della monarchia piemontese, discorrendo delle condizioni di essa nel passato secolo, parla in questi termini: « Gli studi si fomentavano purchè da un disegnato » e stretto cerchio non uscissero. Nessuna vita nuova, » nissun impulso, nissuna scintilla d'estro fecondatore; » un'aere greve pesava sul Piemonte, e i liberi respiri » impediva. L'istesso vivere tanto assegnato del princi- » pe faceva che la consuetudine prevalesse sul migliora- » mento, e che nissuno dall'usato sentiero uscisse.... Dai » duri lidi fuggivano Lagrange, Alfieri, Denina, Berthol-

» let, Bodoni, e fuggendo, dimostravano che, se quella
» era per natura una feconda terra, un gretto coltiva-
» tore aveva. Carlo Emanuele e Bogino si martirizzava-
» no sui conti, e le generose aquile, sdegnose di quel
» palustre limo, a più alti e più propizi luoghi s'innal-
» zavano (1) ». Ora questa mezzanità d'ingegno fa sì,
che i Piemontesi, e in ispezie le classi illustri, se sono
estimatrici buone e giuste del valor mediocre, non so-
gliono apprezzare l'eccellenza: il merito straordinario è
quasi agli occhi loro temerità e follía. Uomini incorrot-
ti, modelli del perfetto gentiluomo e del suddito egre-
gio, come un Filippo di Agliè, o un Damiano di Prioc-
ca, uscirono spesso dal loro seno: ma costoro possono
sostenere per qualche tempo gli Stati vacillanti, non
possono mutare in meglio le sorti delle nazioni. A tal
effetto la virtù più squisita non basta, se non vi si ac-
compagna l'ardir dell'animo e l'audacia dell'ingegno.
S'aggiunga che per la vicinanza colla Francia, pel do-
minio antico di questa in varii luoghi del Piemonte, e
per le attinenze frequenti dei duchi savoini coi re fran-
cesi, il vezzo dei gallizzanti è diffuso fra i Subalpini as-
sai più che altrove; specialmente fra i nobili, i quali
credono di nobilitarsi vie meglio, e levarsi sul volgo,
affettando di usar modi e linguaggio forestiero. Con-
suetudine pessima, aiutata dal predominio di un dia-
letto barbaro e provinciale, che non può adoperarsi
nelle nobili scritture, e dall'incuria ch'ebbe sempre il
governo, di promuovere e diffondere la favella nazio-
nale. Anche oggi nella corte e in molti crocchi signo-
rili si usa spesso il francese. Nella stessa lingua sogliono
i nobili, e que' borghesi più gentili che pizzicano di pa-
triziato, dettare le loro polizze e le loro lettere; pur bea-

(1) *Storia d'Italia contin. da quella del Guicciardini,* lib. 48, (tomo XII, p. 105 dell'edizione della *Collana Storica delle cose d'Italia,* in 8.° piccolo, 1840, di Capolago).

ti, che questo lor francese è per lo più assai piacevole a leggere e a udire; ma il far ridere non è buon ristoro della violata dignità civile. Quindi è che le strettezze e le miserie del genio provinciale albergano in Piemonte più che altrove, e che una gran parte dei Piemontesi non sanno ancora di essere Italiani. E questa segregazione morale dei paesi subalpini dall'altra Italia, privando i duchi di Savoia dell'amore e del concorso delle vicine popolazioni, tolse forse loro la gloria di signoreggiar la Penisola, e di rinnovare l'impero di Berengario. Calcolate tutte queste condizioni, dee certamente parere un miracolo che Vittorio Alfieri sia nato in Piemonte e fra' patrizi piemontesi; de' quali alcuni ancor oggi lo disprezzano in cuor loro, come uomo strano e fantastico, pogniamo che il dirlo apertamente sia lor vietato dalla fama. E certo egli avrebbe trovato persecutori sciocchi o maligni, non fautori benevoli fra i ricchi e i potenti della sua provincia, se fosse stato uomo del popolo e costituito in minor fortuna.

La natura dell'uomo si solleva di rado, e non è mai perfetta, eziandio quando eccede di gran lunga la misura comune. Perciò gli uomini più segnalati sogliono pagare qualche tributo ai vizi del loro secolo: gli contrastano, perchè grandi, gli ubbidiscono, perchè uomini. L'età passata era serva e vile; e l'Alfieri la richiamò a dignità e a libertà: era irreligiosa; e l'Alfieri cesse al fato comune. La debolezza e leggerezza e corruttela universale aveano lasciato alla religione poco più che i suoi riti e le sue pompe esteriori. Lo spirito del Cristianesimo s'era ritirato in sè stesso, e in certe anime elette, suo seggio di predilezione e perpetuo santuario. Ivi era d'uopo discendere per respirare l'aere divino, per trovare e contemplare quelle virtù sovrumane che sono il tesoro immortale della religione e della Chiesa. Le pratiche del culto e gli ordini esterni del sacerdozio ti additano dov'è riposta la fiaccola celeste, mentre la

velano al tuo sguardo; ti additano dove devi cercarla, se vuoi possedere un tanto bene, e rinfrancarti al suo calore e alla sua luce. La religione è ad un tempo oscura e luminosa (1), secreta e palese, offerentesi spontaneamente, e non arrendevole, se non a chi la cerca. La grande anima di Vittorio era degna di sollevar questo velo, e di apprezzare quelle dottrine che aveano rapita la gran mente del Vico, e soggiogati gli spiriti indomiti del Buonarrotti e dell'Allighieri. L'ammirator della Bibbia, l'autor del Saulle, il lodatore del Savonarola, l'amatore ardente della libertà italiana, il fiero disprezzatore d'ogni moderna mollezza e barbarie, era nato a misurar l'altezza e l'efficacia dell'Idea cattolica. E sappiamo che verso il fine de' suoi giorni parve averne un sentore; sappiamo che si dolse de' suoi trascorsi giovanili, e di certe licenze della sua penna. Lo accennano le sue ultime scritture, e in ispecie alcune poesie; e basterebbe a mostrarlo quel suo verso, strano sì, ma che vale un libro, dove, parlando del Voltaire, lo chiama

« Disinventore od inventor del nulla ».

Certo, chi scrisse queste parole avea come un sentimento che il bello, il vero, il positivo della vita è nella religione, e che senza di essa il tutto è niente. Nè l'autor del Misogallo poteva ignorare che l'incredulità moderna in Italia è merce forestiera (2).

Nel genio civile e nazionale consiste la volontà dei popoli. Imperocchè gli Stati hanno essere di persona, come gl'individui, e son dotati, nè più nè meno, d'intendimento e di volere; e come l'individuo muore, quando le potenze dell'animo cessano dal commercio organico, così una nazione si estingue, quando perde la sua morale e politica indipendenza. Perciò le influenze del-

(1) *Quasi lucernæ lucenti in calignoso loco.* Pet., *Ep.* 2ª, I, 19.
(2) Vedi la nota XXVIII in fine del volume.

l'indole nazionale nel destino dei popoli corrispondono agl'influssi della facoltà volitiva nelle altre doti dell'uomo individuale. L'Alfieri tentò di ravvivare il volere e il nome italiano, e ne insegnò il modo. Or si può egli rinvigorir del pari la volontà degl'individui, che è tanta parte della moralità e dell'ingegno? Per soddisfare a questa domanda, dobbiamo investigar le cause per cui si è infiacchita l'attività, e conseguentemente scemata la capacità intellettiva degli uomini. In tal guisa siam ricondotti al soggetto principale del nostro discorso.

Le forze della volontà dipendono dall'uso che si fa di essa, sono, per molti rispetti, opera dell'arte. L'arte è una sapiente abitudine, cioè la ripetizione degli stessi atti, dirittamente ordinata da certa regola. Ella è cosa razionale e meccanica ad un tempo, presupponendo la cognizione dello scopo e dei mezzi, nel che consiste la regola, e l'iterazione frequente e diuturna di certi atti, donde nasce la consuetudine. Se per fortificare la volontà bisogna esercitarla secondo un certo indirizzo, ci dee essere un'arte che insegni il modo di farlo, e metta in opera l'insegnamento. Quest'arte è l'educazione, e comprende una parte speculativa, per cui si conosce l'avviamento da conferirsi all'arbitrio dell'uomo, e i sussìdi che vi conducono, e una parte pratica, che pone ad effetto questa cognizione.

La necessità dell'educazione è così manifesta, che non ha d'uopo di prova. Imperocchè l'educazione, essendo *il modo di trasformare in abiti, per mezzo di atti successivi, le potenze dell'individuo in ordine al suo fine*, è tanto necessaria alla felicità dell'uomo, quanto lo stesso incivilimento. Anzi si può dire che l'educazione è la civiltà degl'individui, come la civiltà è l'educazione dei popoli. L'uomo e il comune perfettamente ordinati non sono enti naturali, ma artificiali, e benchè la natura dia il germe, l'arte sola può svolgerlo e maturarlo. Ma siccome tutte le potenze sono attuate dal concorso dell'ar-

bitrio, sèguita che l'instituzione e la disciplina della volontà è la parte più rilevante dell'arte educatrice. Questa, propriamente parlando, si distingue dalla civiltà, mediante la condizione del soggetto in cui si esercita, e i mezzi che adopera per sortire l'effetto. La civiltà si travaglia nell'universale, ma specialmente negli uomini già maturi, l'educazione nei giovani e nei fanciulli. Conciossiachè il magistero educativo versando nell'informar gli animi coll'aiuto della consuetudine, dee mettere le sue radici in quella età che porge minori ostacoli, e quando gli animi teneri e nuovi alla vita, non ancora impressionati in contrario, sono atti a ricevere una buona forma. Egli è vero che l'uomo è scaduto dalla perfezione in cui fu creato; ma la Providenza, con un consiglio di sapienza e di misericordia, moderò il male in guisa, che non fosse irrimediabile. E stato sarebbe, se il germe malefico si esplicasse come prima l'uomo entra nell'aringo della vita, e se le cupidigie dell'età fervida fossero retaggio della puerizia. Imperocchè in tal caso non vi sarebbe più, per così dire, nel vivere umano alcuno spazio vuoto di affetti ribelli e tumultuosi, e atto a ricevere la generosa semenza della disciplina. All'incontro la quiete innocente della fanciullezza, durante la quale le passioni più violente dormono ancora, rende possibile l'opera degl'institutori; la quale porge le armi e i sussìdi necessari alle dure battaglie delle età che seguono (1).

L'educazione è tanto antica, quanto la nostra specie, e Iddio fu il primiero institutore degli uomini. La prima scuola fu la rivelazione infusa col linguaggio; il quale tramanda il vero alle succedenti generazioni, ed è come un insegnamento mutuo, per cui si è propagata e si propagherà in perpetuo la prima lezione data al genere umano dal supremo maestro. Come tosto furono

(1) Vedi la nota XXIX in fine del volume.

ordinate le comunanze più antiche onde si abbia memoria, troviamo, presso i popoli culti, l'educazione avuta in conto di negozio pubblico. Nella vita patriarcale il capo della famiglia e della tribù è il precettore dei suoi dipendenti che vivono seco a guisa de' suoi figli. Nel reggimento delle caste, i savi investiti del sacerdozio, sono i conduttori, i legislatori, i maestri delle classi subalterne: il santuario o l'oracolo, seggio di traffico, di giustizia, di religione, dove convengono i popoli, è pur la sede dell'insegnamento e la fonte del costume. Così nelle due forme più antiche di società, quali sono il patriarcato e il governo a caste, la religione e l'educazione si confondono insieme, e appartengono alla cosa pubblica; perchè in effetto il culto e il governo sono i due strumenti principali di gentilezza, in ordine alle nazioni. La storia ci mostra l'educazione pubblica in vigore presso gli antichi Persi; e c'induce a conghietturare che assai prima fosse comune a tutti i popoli iranici; donde forse passò in Egitto; dove la troviamo fiorente sotto il dominio dei Faraoni (1). I Doriesi, che furono probabilmente in origine un ramo pelasgico, l'introdussero nella Grecia ellenica, e in quasi tutte le loro colonie: l'affinarono in Laconia, in Beozia, in Creta, nella Magna Grecia, e la recarono, per alcune parti, a un raro grado di perfezione. Certo, le meraviglie dell'antica Grecia si debbono principalmente attribuire all' influenza del genio dorico, e alla sua perizia nel migliorare gli uomini colla disciplina. Licurgo, rinnovatore d'instituti più antichi, viziò l'educazione doriese, esagerandone i princìpi. Pitagora la mise in arte, fondò con essa la sapienza italogreca, e se ne valse a tentare una riforma religiosa e civile. Platone, che seguì gli ordini dorici in quasi tutte le parti della filosofia, instituì la sua società ideale a imitazione di Cre-

(1) Si esporranno nel secondo libro le ragioni che rendono verosimile l'origine iranica dell'antichissima civiltà degli Egizi.

ta e di Sparta. I Pitagorici in effetto, come gli antichi Doriesi, tenevano l'educazione civile per cosa di grandissimo rilievo, e la riputavano il mezzo più efficace per la conservazione dello Stato e per modellar la repubblica, quasi un piccol mondo e un concento musico, a tenore dell'universale ed eterna armonia. Se presso altre nazioni antiche l'educazione non fu organata con ordini positivi, come nelle predette, uopo è avvertire che la forza del costume, la riverenza della religione e del sacerdozio, il potere delle leggi e dei magistrati, la subordinazione della vita privata alla vita pubblica, una folla di usi disparatissimi da quelli delle società moderne, e insomma tutto lo stile del vivere antico, facevano sì che l'educazione dipendeva assai più dallo Stato, che dai particolari cittadini. Tanto che se ne può conchiudere, che, salvo pochi casi, un'educazione più o meno pubblica fu comune a tutti i popoli antichi.

Il Cristianesimo, intento al sublime ufficio di perfezionare e ingentilire gli uomini, è l'educazione del genere umano in ordine alla vita avvenire. Ma nel dare all'uomo la gentilezza dell'animo, e aprirgli il regno celeste, lo felicita eziandio sulla terra; perchè la morale, che ivi produce la virtù e colà la beatitudine, è il vincolo e l'armonia delle due vite. Perciò si trova nel Cristianesimo il concetto civile e pedagogico dei Doriesi, ma ampliato, aggrandito, innalzato a grado assoluto di perfezione, mediante l'idea dell'eterno, sostituito agli ordini temporali e creati. I seguaci di Egimio e di Pitagora modellavano l'uomo e le sue instituzioni sulla città del mondo; l'Evangelio lo esempla sulla città divina. Cristo, conforme ai dettati della filosofia perfetta, ritornò in cielo il tipo supremo e ideale, che i Gentili ne avevano tratto per collocarlo sulla terra fra le sensibili fatture. Mentre i Pitagorici, conforme al concetto panteistico della filosofia sacerdotale, da cui discendeva la loro setta, rappresentavano il Cosmo, o

piuttosto il Teocosmo, come sovrano esemplare di eccellenza, Cristo, mirando più alto, disse: *Siate perfetti, come il vostro Padre celeste è perfetto* (1). Perciò, se l'educazione gentilesca attendeva più al corpo che allo spirito, più alle opere che ai pensamenti e agli affetti, più all'uomo esteriore che all'uomo interiore, e insomma più agli effetti e agli accessorii, che alle cagioni e al principale, l'Evangelio diede il modello di una instituzione perfettissima, che comprende tutto l'uomo, e svolge le sue potenze, in proporzione del pregio loro. Il tirocinio cristiano si compone di due discipline, l'una delle quali è preservativa, e mira sovratutto ai fanciulli, l'altra curativa, penitenziale, e riguarda l'uomo corrotto. Amendue constano di dogmi e di culto: il dogma, cioè l'idea, ammaestra gl'intelletti; il culto informa, addolcisce, nobilita gli animi e i costumi. Il Catechismo e i canoni, cioè l'insegnamento e la disciplina, sono i due strumenti educativi onde si serve la Chiesa; la quale col primo chiarifica e ammaestra le menti, coll'altro doma gl'indegni affetti, e i ribelli voleri al bene indirizza. Ma perciocchè l'azione immediata del Cristianesimo non esce fuori del cerchio religioso, spetta alla civiltà l'appropriarsi i concetti cristiani, incorporarli ai propri elementi, e vantaggiarsene ne' suoi progressi. Il che non potè accadere nei primi tempi della Chiesa, perchè la società era pagana; e quando il gentilesimo fu spento, vennero i Barbari, che turbarono e spiantarono gli antichi instituti, mentre la religione, immobile e quasi raccolta in sè stessa, rimase intera fra le ruine. Alla barbarie succedette lo stato feudale, e a questo si aggiunse il municipale; entrambi rotti, sparpagliati, favorevoli alle forze particolari, infesti alla forza generale, e se validi fino ad un certo segno, destituiti di unità e di vita durevole. L'Europa, ridotta in frantumi,

(1) MATTH., *Evang.*, V, 18.

non poteva occuparsi di educazione; e nello stesso modo che, per difetto di virtù concentrativa, gli Stati erano smembrati e sminuzzati in comuni e in castella, l'azione educatrice si trovava divisa e quasi dissipata fra la moltitudine degl'individui e delle famiglie. Nè l'unità del pontificato cattolico potè rimediare al male, perchè tutte le passioni, scatenate contro i sacrosanti diritti difesi da quello, trassero quella unione e quella forza che loro mancava, dal funesto vessillo dell'Impero. Gl'imperatori insegnarono agli altri prìncipi; e dopo una guerra gloriosa di due secoli e più, la voce mansueta del pontefice fu vinta dal ferro dei potenti, e con Bonifacio VIII perì affatto quella sovranità europea che sola poteva crear le nazioni, senza scapito della libertà loro (1). Il che però non sarebbe avvenuto se Clemente V fosse somigliato al settimo Pio; giacchè la forza morale non può esser vinta, se non è avvilita. Filippo, per troncare i nervi al papato, lo trasferì in Francia, come si volle fare alla nostra memoria; ma più tristo o più fortunato di Napoleone, potè fare un papa ligio e francese; e riuscì con questo solo atto a torgli il primato civile di Europa. Tali sono gli obblighi che la Santa Sede, l'Italia e l'Europa ebbero allora colla Francia. Tuttavia il papato, se non ebbe mezzi e tempo per ordinare a compimento le nazioni, aiutò le repubbliche; le quali con le loro leggi suntuarie, le milizie originalmente cittadine, le numerose assemblee, gli ordini popoleschi e religiosi, le riunioni e le maestranze dei mestieri e delle arti, i traffichi frequenti di mare e di terra; con quel loro moto continuo, e quella vita così viva e così agitata che menavasi per le logge, per le piazze e per le chiese, e sovratutto col concetto che avevasi della libertà politica, come diritto di comandare, onde seguiva che i rettori s'ingerissero al possibile di ogni

(1) Vedi la nota XXX in fine del volume.

privata appartenenza; le repubbliche, dico, del medio evo, così ordinate, esercitarono una grande influenza nell'educazione dei cittadini, e parteciparono anche da questo lato al genio dell'antichità libera d'Italia e di Grecia. Contuttociò l'indipendenza individuale predominava: da essa provenne talvolta il grande ed il bello, più spesso l'orrido del medio evo.

Le divisioni feudali e municipali cessarono nella fine del secolo quindecimo e nel principio del seguente, sottentrandovi il dispotismo nazionale o straniero. Si ottenne in tutto o in parte l'unità politica, a discapito della libertà, o dell'indipendenza patria. L'unione non si sarebbe sequestrata dalle instituzioni libere, se fosse stata opera dei papi; le spense perchè fu opera dei re. Ma i re non si occuparono di educazione civile, più che i baroni ed i popoli. Il che è stato un gran bene; perchè, se i despoti avessero avuto nelle mani una molla così potente, avrebbero forse impresso nella natura dei sudditi una forma di servaggio indelebile. La civiltà moderna, inseparabile da una libertà temperata, sarebbe stata oppressa nella cuna: Carlo, Enrico, Filippo, Luigi, aggiungendo il dominio degl'intelletti e delle fantasie alla forza dei cannoni, avrebbero mutate le nazioni europee in imbelli ed ignobili armenti, o in masnade formidabili e feroci, come quelle degl'Ismaeliti.

La Chiesa, a cui i cannoni non si addicono, è per principio e per natura educatrice. Siccome il suo imperio è la persuasione, i suoi sudditi le menti, e la sua forza il volere e lo zelo degli uomini, non è da meravigliare se ella comprese l'utilità e la necessità di una instituzione generale e uniforme, assai prima che questo concetto nascesse fra i governanti e i filosofi dell'età moderna. L'educazione pubblica, conforme al genio cristiano, è un trovato cattolico del secolo sedicesimo. La gloria di questo trovato, e il merito di aver cominciato ad abbozzarlo e a metterlo in esecuzione,

appartengono a diversi ordini religiosi, specialmente a quello dei Gesuiti. I quali, come educatori dei giovani, bene meritarono dei progressi civili, e mostrarono tal sapienza nel conoscere la natura umana, e quella in ispecie dell'età tenera, che il loro modo d'instruire i fanciulli contiene molte parti egregie, onde gli studiosi di pedagogia potrebbero vantaggiarsi. Che se, nullameno, l'educazione dei Gesuiti non è perfetta, ciò non si vuol attribuire al difetto loro, ma al vizio intrinseco di tal genere d'instruzione. Imperocchè l'educazione, affidata a soli ecclesiastici, basta a disciplinar dei monaci, non basta a far dei cittadini. Il prete dee aver la sua parte nel tirocinio giovanile, e tanto notabile, quanto è richiesto alla massima importanza e santità della religione; ma non dee esser solo; perchè la religione non è sola a questo mondo, nè può essere. La religione e la civiltà debbono intrecciare le destre e procedere insieme, bisognose come sono di aiuto scambievole. Il prete, che solo può fare il cristiano (giacchè la religione, senza sacerdozio, è poco più di una chimera), non ha e non può avere, per la natura del suo stato, la perizia opportuna per far l'eccellente padre di famiglia, il cittadino, il milite, il trafficante, il magistrato, il principe, e addestrarlo ai negozi civili, ai maneggi politici, alla vita tumultuosa del mondo e dei campi, alle varie arti e gentilezze della pace. Quindi è che l'educazione, indirizzata da' soli ecclesiastici, quando non miri a instituir de' chierici, snerva bene spesso e infiacchisce gli animi, li rende timidi, meschini, angusti, poco atti alle faccende, e si trae dietro quei difetti che s'imputano fuor di ragione ai Gesuiti in particolare, poichè non derivano dall'animo, ma dalla condizione degl'institutori. E siccome la fievolezza morale degli uomini, esiziale alla società, nuoce alla religione stessa, la quale, come cosa forte, abbisogna d'uomini forti, e non teme altro che la mollezza; perciò la fiacca educazione clericale si

ritorce contro le pie intenzioni degli educatori, quiso, e accade che i suoi deboli parti, lanciati nel vortice acrea la mondo, ed esposti alle sue lusinghe, ne divengono in cilissima preda. Insomma la società e la religione hanno egualmente bisogno, sovratutto ai dì nostri, d'ingagliardire gli uomini, non di prostrarli, e però nell'arte difficile della loro instituzione dee concorrere il fiore della civil sapienza.

Le teoriche di libertà politica che succedettero al dispotismo fondato nel secolo sedicesimo, furono viziate dalla loro origine. Gli statisti inglesi, e specialmente Giovanni Locke, che le immaginarono e le misero in voga, vennero sviati dalle dottrine protestanti; e come i riformatori acattolici aveano in effetto abolita la Chiesa insegnante, collocandola nel popolo, e dando a ciascuno il diritto d'interpretar le Scritture, così essi posero nel popolo la radice e l'esercizio del potere sociale, corroborando questo pernicioso sistema col presupposto chimerico di un contratto primitivo. Se invece di attingere a fonti torbide e corrotte, fossero risaliti alla pura e limpida sorgente, avrebbero veduto che la loro dottrina è un paralogismo negli ordini civili, non meno che nei religiosi, e ch'ella è tanto assurda in sè stessa, quanto contraria alla libertà. La sovranità del popolo, secondo l'intendimento di costoro, conferisce l'indirizzo della società al maggior numero dei cittadini, e sottopone conseguentemente la civiltà alla barbarie, la virtù e la coltura al vizio e all'ignoranza. Non si pesino i suffragi, ma si contino, non il capo sia guida, ma i piedi, non comandi e timoneggi il piloto, ma la ciurma. Invano il retto senso di pochi protestò contro un sì bel trovato, atto a mettere in fondo ogni bontà civile, e ad avviluppare gli Stati in tenebre assai più dense, che quelle dei bassi tempi: la folla dei semidotti, affascinata da falsi princìpi, e stanca dell'oligarchia o di un principato tirannico, abbracciò cupidamente, come rimedio

appaggio, le nuove dottrine. E certo, se la democrazia quellurda, il dispotismo di un solo o di pochi non è ragionevole; anzi il vizio di quella in ciò consiste, ch'ella sia per natura dispotica, essendo tale ogni signoria violenta o capricciosa, si sta sempre male quando il volgo comanda; e poco monta se questo volgo sia di gentil sangue o plebeio, se alberghi nelle officine e nei fondachi, o nei palagi e nelle reggie.

Le nuove massime politiche non arridevano all'idea di una educazione civile. Imperocchè, benchè paia, da un lato, che la democrazia, collocando nelle mani del popolo ogni potere, debba essere principalmente sollecita di bene educarlo; dall'altro lato, il solo pensiero di educare il popolo sovrano è una contradizione, per non dire una impertinenza. In una ordinazion politica in cui l'indirizzo delle cose va dal basso all'alto, dagl'ignoranti ai dotti, dagli sciocchi agl'ingegnosi, l'educazione è superflua, anzi cattiva, poichè il suo principio condanna un tale stato, e i suoi affetti cospirano a distruggerlo. Predicare la necessità dell'educazione, e dare il sommo potere agl'ineducati, o certo ai meno educati, sarebbe cosa ridicola. Stabilire una eccellente educazione, il cui frutto precipuo consiste nel distinguere e svolgere le ineguali attitudini dei cittadini, acciò ognuno elegga quegli uffici che meglio si affanno alla sua capacità naturale, e poi chiamar la turba a far leggi, e regolarle secondo il maggior numero dei voti, sarebbe una ingiuria al buon senso più comunale. Oltre che, donde si caverebbero gl'institutori? I rettori dello Stato sono precettori del popolo, e l'ufficio del governare è una suprema educazione. Ora, se i governanti sono i più, gl'ignoranti dovranno insegnare, i rozzi ingentilire, e gli alunni saranno maestri. Si avrebbe adunque un insegnamento a rovescio, trovato assai più raro e mirabile dell'insegnamento mutuo.

Le dottrine inglesi vennero trasferite in Francia, e

propagate per tutta Europa, da un uomo ingegnoso, e eloquente, dotato di tempra singolarissima. Giangiacomo Rousseau accoppiava a un cuore caldissimo, a una viva e forte e ricca immaginazione, a una rara maestria nel valersi delle parole, a una robusta e infiammata facondia, una profonda inettitudine a cogliere il vero delle idee e delle cose, degli eventi e degli uomini. Quel senso pratico che ci fa conoscere i nostri simili e la società loro, e quel senso speculativo che porge la chiara e distinta cognizione dell'idea, donde poi lo spirito discende alle cose sensibili, e adatta loro i concetti razionali, gli mancavano egualmente. Quindi è che la sua filosofia è paradossastica, e la sua eloquenza, scompagnata spesso dal vero, e destituita d'ingenuità, sobrietà e di naturalezza, è per lo più un'armoniosa e fervida declamazione, che piace alle fantasie giovanili, ma non appaga gl'intelletti maturi. Il Rousseau non intese il Cristianesimo, perchè, secondo l'uso dei miscredenti, lo considerò nel suo aspetto estrinseco, senza salir più oltre; laddove, per avere un concetto adequato della sua divinità, e apprendere dirittamente quell'evidenza pari o superiore alla matematica che lo accompagna, uopo è salire all'Idea di esso, e poscia discendere ai fatti che la esprimono e manifestano. Tuttavia egli non fu irreligioso, quanto i suoi coetanei: il cuore lo salvò in parte dalla malefica influenza. Le sue opinioni sull'eccellenza dell'uomo selvaggio e sulla origine artificiale della società, lo conducevano diritto a un materialismo schifoso e ad un brutale ateismo. Ma l'affetto prevalse alla logica; e se la tempra del suo ingegno, i vizi della sua educazione, e le vicende della sua fortuna lo impedirono di conoscere ed apprezzare il Cristianesimo nella sua essenza, e di formarsene un concetto esatto e scientifico, l'animo suo serbò sempre, come due amori, Dio e la virtù.

L'educazione civile degli antichi fu lodata da questo

ittore; ma quando egli prese a instituire il suo Emi-
, e colorì il disegno di una educazione privata, si
ostò dall'esempio dei prediletti Spartani e procedette
er vie affatto opposte a quelle di Licurgo. Questi volle
costrignere a trasformar la natura; quegli secondarla.
L'uomo nasce buono, e la società il guasta. Rimuovasi
il pestifero influsso, e si faccia luogo all'istinto natío.
La natura vuol essere unica allevatrice e maestra del-
l'uomo, e l'institutore dee contentarsi di cessare gli
ostacoli, tantochè l'educazione riesca negativa e non po-
sitiva. Se non che, il Rousseau non sa dichiararci come
possa essere che, la società essendo intrinsecamente vi-
ziosa, e l'uomo nascendo innocente, lo stato sociale si
trovi in ogni luogo. Un male universale dee avere qual-
che cagione; la quale vuol essere parimente universale.
La società può spiegare i mali che ne provengono; ma
donde deriva il gran male di essa società? La civiltà in
questo caso è un vizio originale che può dar ragione
di tutto, fuorchè di sè stesso. Il Cristianesimo spiega a
meraviglia la propensione viziosa, comune a tutti gli
uomini, con una colpa primitiva, e reca questa colpa,
non già ad un istinto perverso e anteriore (come sup-
pone esso Rousseau, per poter combattere agevolmente
il dogma cristiano), ma alla semplice natura dell'arbi-
trio, voltabile al male come al bene; nel che non v'ha
ombra di contradizione. Ma quando si pone il principio
del male, non già nell'atto libero di uno o due indivi-
dui, ma in una inclinazione universale, e in un con-
corso fatale di circostanze a cui va soggetta quasi tutta
la specie, la contradizione è chiara e inevitabile. Il si-
stema pedagogico del Rousseau è adunque fondato so-
pra una falsa base, oltrechè ripugna alle altre sue dot-
trine. Il vero si è che l'uomo nasce inchinevole al male,
e che il solo modo di migliorarlo è una forte e positiva
educazione. Ma ancorchè l'uomo non fosse original-
mente corrotto, l'educazione sarebbe tuttavia necessa-

ria, perchè la natura abbozza l'uomo e nol compie, e l'arte ricercasi a perfezionar la natura. Questa crea l'uomo sociale potenzialmente: l'educazione riduce la potenza in atto.

Fra gli statisti moderni di Francia, i partigiani della libertà politica abbracciarono per lo più la sentenza del Rousseau sulla sovranità popolare; e Beniamino Constant, che la ripudia, attemperò allo stato la dottrina pedagogica insegnata dal Ginevrino. Ricordo in particolare le opinioni del Constant, come quelle che riducono alla formola più schietta e precisa quei princìpi di polizia razionale che oggi sono professati dai più. Egli stabilisce che *il governo dee essere negativo* (1), e che quanto meno i reggitori adoprano, tanto più il reggimento è perfetto. Le monarchie e le repubbliche rappresentative dell'età nostra, che assicurano (almeno in su la carta) alla stampa, alla religione, all'insegnamento, alle adunanze, alle compagnie ed al traffico una libertà perfetta, s'acconciano facilmente a questo esemplare di libertà politica. Imperocchè tutte queste libertà importano una indipendenza grandissima e quasi assoluta del cittadino dall'azione governativa. Non occorre dire che in un tale Stato l'educazione civile, non che esser possibile, sarebbe un delitto capitale contro il civile statuto. Chi regge può, al più, impedire il male, non fare il bene: la sua autorità si riduce in sostanza a un mero divieto, che lascia il maggior campo possibile all'arbitrio de' privati.

L'entrare nel minuto esame di questa dottrina non s'appartiene al mio proposito. Per ciò che spetta ai particolari v'ha del buono e del reo, e niuno può negare che ne' libri de' suoi partigiani si trovino moltissime avvertenze giudiziose e opportune al viver libero. Il governo rappresentativo è ottimo in sè stesso, attissimo a

(1) *Comment. sur Filangieri*, pass.

felicitare una nazione, e si assesta mirabilmente a tutti i progressi civili, purchè non si fondi nella base assurda e funesta della sovranità popolare. Ma ancorchè fosse men buono, è forse il solo governo libero possibile ai dì nostri, perchè è l'unico che venga avvalorato dalla opinione, dalla pratica, dall'esempio, e possa conciliarsi colle condizioni intrinseche ed estrinseche, presenti e preterite, morali e religiose, degli odierni popoli d'Europa. Un uomo di mediocre ingegno potrebbe ideare senza gran fatica quindici o venti forme di governo equivalenti o migliori; ma l'andare a caccia dei possibili, quando si tratta di politica, che, versando circa le operazioni, si fonda tutta nei probabili, è solenne follía. L'uomo assennato, che non si pasce di chimere, ubbidisce all'indole dei tempi, quando non si tratta di verità, di morale, di religione, facendo della necessità virtù, e della sorte saviezza (1).

Ma la teorica essenziale dello stato rappresentativo non si vuol confondere colla menzionata opinione del Constant sull'indole negativa del civil reggimento. Credo anzi questa opinione contraria ai princìpi, pregiudiziale ai buoni effetti di quello; e dubiterei della stabilità de' suoi ordini, se potessi persuadermi che le due cose siano indivise a tenore della retta logica. Un buon governo dee essere supremamente positivo o affermativo, che dir si voglia; come quello che è quasi la civiltà personeggiata, e la ragione sociale. In ciò consiste la radice della sua legittimità e forza giuridica. Chi regge dee certo lasciare ai privati quell'arbitrio che si confà all'esercizio libero e profittevole delle loro potenze; ma non può togliersi i mezzi d'indirizzarle al maggior bene possibile; perchè egli dee aspirare, non solo alla sicurezza e alla pace, ma eziandio all'accrescimento di tutti i beni civili. Uffizio suo è di diffondere i semi e i frutti

(1) Vedi la nota XXXI in fine del volume.

della cultura, e ingentilire i barbari moderni, voglio dire il volgo, sia povero o facoltoso, nobile od ignobile. Ora, per incivilire gli uomini, bisogna principalmente educarli, e l'educazione vera e perfetta vuol esser pubblica; perchè solo i governanti (quando siano buoni) si trovano in grado di conoscere appieno i sussidi opportuni, e di metterli in opera. L'educazione domestica può formar l'uomo privato: la civile è la sola che possa fare il cittadino, avvezzandolo per tempo a vivere con molti eguali, sotto il freno inesorabile della legge, con que' soli privilegi che si concedono alla virtù e all'ingegno, e inspirandogli le virtù patrie, il retto senso negli affari, la prudenza, il coraggio, la magnanimità, l'emulazione, il talento di ben fare, il desiderio della vera gloria, e quel misto di forza e di rettitudine, di grandezza e di semplicità che si ammira negli antichi. La libertà di educazione, tanto vantata ai dì nostri, è in sostanza libertà d'ineducazione, o di una cattiva disciplina; giacchè la maggior parte dei padri di famiglia non son capaci di dare ai loro figliuoli una instituzione di cui essi mancano. E il fossero; i negozi della vita civile vi ostano assolutamente. L'arte dell'educare vuole che chiunque la professa vi spenda tutto il tempo, vi adoperi ogni suo potere, ne faccia uno studio speciale, e alla squisitezza e sagacità dell'ingegno, alla bontà e opportunità della dottrina, alla destrezza delle maniere, aggiunga una pazienza e una vigilanza indicibile. La pedagogia è una disciplina malagevolissima, la qual si trova, possiam dire, tuttavia nelle fasce. Anche coloro che la coltivano exprofesso e con rara maestría d'ingegno, sono spesso costretti di camminare al buio, e confessano di saperne poco. Nè chiamo educazione pubblica quelle instituzioni che dipendono dai privati, le quali, benchè vincano talvolta in bontà la disciplina domestica, non possono per alcun modo pareggiarsi all'antica. In somma si può dire che oggidì per tutto il mondo ci-

vile non vi sono ordini educativi in alcuna classe di cittadini, e che l'uomo sociale è opera delle circostanze e del caso. Salvo che si voglia dare il nome di educazione alla scherma, alla cavallerizza, alla danza, all'arte di far inchini, di passeggiare con grazia, di portar con garbo la vita, di complire e corteggiare leggiadramente, di cinguettare a dilungo, senza dir nulla, e si abbiano per bene allevati que' giovani che posseggono appuntino i precetti del galateo, e sanno, come dice Plutarco, quando seggono a mensa, pigliar le vivande colla mano destra, e il pane colla sinistra. A questo sto cheto; e se tali cose bastano, confesso che il nostro secolo è disciplinatissimo, e ha toccato la cima della perfezione.

Ciò in ordine all'educazione, la quale, come ognun sa, è assai diversa dalla instruzione. Rispetto a questa, la libertà dell'insegnare, com'è intesa oggidì, mi pare non manco aliena dai veri progressi civili. Egli è vero, anzi verissimo, che l'azione governativa nuoce gravemente agli studi, quando viene affidata alle mani degl'ignoranti, siano questi pochi o molti; onde in tal caso la libertà dell'ammaestramento può essere un minor male, e perciò un beneficio. Ma il contrario ha luogo se il governo è savio: ed è sempre savio, quando non esclude il concorso di una libera e sapiente elezione. In tal caso l'indirizzo che si porge dallo Stato alla pubblica coltura, non che essere pregiudiziale per alcun verso, produce molti vantaggi, non ottenibili altrimenti. Solo chi abbraccia con un'occhiata la società tutta quanta, e può disporre di ogni genere di sussidi, è valevole a creare in modo perfetto quelle instituzioni, dove gl'ingegni più eletti e meglio addottrinati schiudono alla gioventù studiosa i divini tesori della scienza. L'università, concetto cristiano dei bassi tempi e imagine dell'unità ideale del sapere, è come il centro onde muovono i lumi per diffondersi in tutto il corpo dello Stato, e a cui, ac-

cresciuti dal valore e dalle industrie dei particolari ingegni, ritornano. Ella dee esser una, perchè senza unità non v'ha consistenza, nè si può dare agli studi quell'indirizzo assiduo e uniforme che gli fa fiorire e fruttificare. Dee esser pubblica, perchè solo la pubblica signoria possiede a compimento que' mezzi che sono per copia e bontà proporzionati alla grandezza dello scopo proposto. I fonti del sapere inaridiscono, quando si sparpagliano in un gran numero di piccoli rivi; quali sono quelle minute scuole, male organate, discordi, deboli, impotenti, ordinate a cupidità o ad intento fazioso, che spesseggiano e vegetano tristamente in quasi tutte le capitali di Europa. Salvo i chierici, che non possono dipendere dalla giurisdizione laicale, per ciò che spetta alle dottrine, io credo che i governi veramente liberi, senza tôrre affatto ai privati la facoltà dell'insegnare, dovrebbero prescrivere che si erudisca nello studio pubblico chiunque vuole abilitarsi ai carichi civili. Si suole obbiettare che le università dipendenti dallo Stato fanno della scienza un monopolio, e togliendo o scemando la libertà degl'ingegni, ostano ai progressi del sapere; laddove le molte e libere scuole lo aiutano, mediante una libera emulazione. Ma il monopolio è impossibile, se al governo partecipa il meglio della nazione, e se l'opera dell'informar gli intelletti si affida al fior degl'ingegni. Le piccole e spesso ignobili avvisaglie dei cattedranti non conferiscono, o ben poco, al sodo sapere, ma pregiudicano assaissimo alla instruzione, che vuol gravità in chi la porge, e concordia nelle dottrine. La palestra in cui si addestrano i giovani, non è un campo opportuno alle battaglie dei professori. Questi hanno la stampa e le particolari loro adunanze, per discutere e armeggiare a loro talento; dove il litigio può giovare alla scoperta del vero: laddove nuoce, quando si tratta, non già di ventilare e dibattere le incertezze dottrinali, ma di erudire i principianti, comunicando loro i risultati

probabili o certi, ma precisi e positivi della scienza. La scuola, insomma, è destinata, non a cercare e a trovare, ma ad ammaestrare, non ad elaborare la scienza, ma ad esporla, non a dirozzare i materiali greggi, ma a far conoscere gli artifiziati, non a disciplinar professori, ma a far buoni discepoli. Camminando a rovescio si confonde il vero col falso, il certo coll'incerto, si semina lo scetticismo, s'introduce il caos nelle cognizioni, si creano semidotti in cambio di veri dotti, e bene spesso il cibo salutifero delle dottrine si converte in veleno per le tenere generazioni.

Da queste e altre simili avvertenze, che sarebbe troppo lungo l'esporre, si deduce che i moderni, se ben fanno ad amare la libertà, hanno spesso il torto di confonderla colla licenza, che è la sua maggior nemica. Le antiche università di Europa erano certo imperfette, e capaci di molti miglioramenti; ma con tutti i lor difetti, oso dire che sovrastavano alla maggior parte di quelle dell'età nostra. I fatti parlano assai chiaro; giacchè qual è l'ateneo moderno, donde, ragguagliata la civiltà del secolo, esca un sì gran numero di veri savi, quanti ne uscivano dalle università dei passati tempi, senza escluder quelle che fiorivano nel medio evo? Se allora si peccava di pedantesco, ora si pecca di frivolo e di superficiale; e quanto a me, preferisco i pedanti agli spirituzzi. Se allora i sussidi letterari abbondavano assai meno che oggi, la leggerezza degli animi e i cattivi metodi rendono al presente poco utili tali sussidi. Non nego i veri e legittimi progressi, di cui si vantano le moderne lettere, eziandio negli ordini insegnativi; ma dico che, andando innanzi da un canto, si dietreggiò dall'altro. Allora, per esempio, l'ufficio del professore consisteva nell'interpretazione di un testo elementare, che esprimeva in modo chiaro, succinto e preciso i princìpi e le deduzioni fondamentali delle dottrine. Le lezioni erano cotidiane: il cattedratico dichiarava a voce,

illustrava, svolgeva tritamente e replicatamente il testo: vi aggiungeva le notizie opportune: le proporzionava al numero e alla capacità degli udienti. Questi erano spesso interrogati; spesso entravano in disputa fra di loro, sotto l'occhio e l'indirizzo del professore: si avvezzavano a rendersi padroni della materia, a penetrarne il midollo, a squadrarla da ogni lato, a discernere le parti oscure o deboli di una dottrina, ad esporre con precisione e chiarezza i loro concetti, a tenere il diritto filo della logica nei loro ragionamenti. Tali esercizi potevano non esser molto appariscenti, e, come oggi si dice, brillanti; ma erano sodi e fruttuosi. Le scuole così ordinate partorivano forti ingegni: da esse uscirono Dante, Galileo, Bacone, il Bossuet, il Leibniz, il Newton, il Linneo, il Vico, il Muratori, e tutti i nomi più gloriosi dell'età moderna. Al presente questa maniera di studiare sarebbe riputata goffa, ridicola, pedantesca, non tollerabile. I professori illustri crederebbero di avvilire la loro eloquenza, se dessero più di una o due lezioni per settimana. Parlano essi soli, durante l'ora; e con uno stile che per lo più non è un modello di elocuzione didascalica, ma che certo è ricco di sentenze, d'imagini e di epigrammi, uccellano agli applausi dell'udienza; perchè, misero colui che, nello scendere dalla bigoncia, non fosse accolto con un lieto scoppiettar di palme, e gli toccasse d'uscire dall'aula silenziosa (1). Fra gli uditori poi, pochi intendono, molti ascoltano, tutti applaudiscono. Quei pochi registrano sopra un brano

(1) Parlo di molti professori, non di tutti; perchè sarebbe ridicolo chi volesse negare che nelle varie parti d'Europa ve ne siano assai de' buoni, ed alcuni eccellenti. Ma ciò che soggiungo del poco frutto che cavano i discepoli dalle lezioni, ha luogo, più o meno, anche quando chi insegna è eccellentissimo, salvo che alla bontà del cattedrante si congiunga quella del metodo; il che certo non si verifica dove regnano gli ordini dell'insegnamento accennati nel testo.

di carta e alla sfuggita i punti principali del discorso; e Iddio sa che precisione rechino in questo sunto precipitoso giovani inesperti, impazienti, che non conoscono la materia, l'odono per la prima volta, nè possono ben apprenderla, non che digerirla, in sulle prime. Ma a ciò in sostanza si riduce tutta l'utilità di tali tornate; giacchè la turba degli altri ne sa tanto all'uscir della scuola, quanto ne sapeva entrandovi; e con quaranta o cinquanta lezioni annue di tal nerbo, s'impara una scienza, e si gittano le radici della celebrità futura. Lascio poi al lettore, se la memoria gli serve, il carico di compiere il quadro, citando i nomi illustri che sono il frutto di cotale insegnamento. Vero è che, sebben dalle scuole in cui questo si porge, non escano in folla gli uomini utili e onorevoli alla patria, vi concorrono a moltitudine gli scioperati, i damerini, e perfino le gentili donne, vaghe di acquistare così lieta e facile sapienza. Il che basta alla civiltà del secolo e alla modesta ambizione dei valenti professori.

Se la dottrina orale è scaduta, potremmo consolarcene, quando la stampata fosse buona e atta a supplire all'instruzione dell'altro genere. Ma è difficile che i libri siano buoni, quando la disciplina è cattiva, e che tristi scolari divengano eccellenti scrittori. In che stato siano le lettere ognuno sel vede. La stampa e la sua moderata libertà, è certo un gran bene; ma ella si volge a danno quando le penne sono frivole ed inette. La stampa ha prodotto i giornali; i quali o siano politici, o scientifici, o popolari, possono giovare assai, quando siano ben fatti, e proporzionati allo scopo che si debbono proporre (1). Ma la maggior parte dei giornali che si stampano in Francia, paiono indirizzati a rendere il sapere falso, manchevole, e superficiale. Essi hanno introdotto e messo in voga la ciarlataneria, l'impostura

(1) Vedi la nota XXXII in fine del volume.

e il traffico delle dottrine; tre pesti che minacciano le lettere di una seconda barbarie. Se la sovranità del popolo, come l'intendono i più, è in sostanza la sovranità della plebe, il predominio dei giornali frivoli è la sovranità degl'ignoranti, che partorisce nel campo delle nobili cognizioni effetti conformi a quelli dell'altra signoria nel civile consorzio. La rozzezza nei due casi genera rozzezza, e quindi licenza e anarchia.

L'uso corrente di simili giornali nuoce non meno a chi scrive, che a chi legge. Pregiudica agli scrittori, perchè quel trattare gli argomenti alla spezzata e isolatamente, esclude quasi sempre la profondità, e spesso la verità. A ben conoscere un lato di qualsivoglia oggetto, bisogna squadrarne tutti gli altri lati, e rappresentarselo in ogni aspetto possibile. Quando un autore imprende un'opera di lunga lena, e piglia a trattare compitamente il suo soggetto, chiamandone successivamente a rassegna i varii componenti, e studiandone le attinenze scambievoli, ogni particolare ch'egli esamina, serve ad illustrare gli altri particolari, le parti influiscono nel tutto, e la considerazione del tutto giova alla maggior conoscenza delle parti. Oltrechè la stessa lunghezza di tempo richiesta da un lavoro di una certa mole, serve a maturare i pensieri, e dar loro quella profondità, precisione e sodezza di cui non possono partecipare i concetti improvvisi. Chi scrive pei giornali, dovendosi ristringere fra termini molto angusti, se non si limita a quei lavori ausiliari che dovrebbero essere il soggetto delle effemeridi scientifiche, ma vuol trattare exprofesso la scienza, è costretto a contentarsi di una particella del suo argomento, e per quanto studio ci voglia porre, non può fare che questa considerazione isolata non riesca superficiale. Il poco tempo che ci vuole a scrivere un articolo, è un'altra causa di levità; imperocchè, lasciando stare che i giornalisti per la più parte mirano al guadagno, e abborracciano quei

loro squarci, studiandosi di essere più speditivi che diligenti, è difficile il supporre che un uomo voglia impiegar settimane e mesi a stendere poche pagine. Fra quella turba di scrittori infimi o mediocri che schiccherano nei fogli francesi, se ne trovano pure alcuni degni di produrre opere non volgari; onde fa compassione il vederli a gittare il loro tempo in lavori di minutaglia, e darci a gocciole la fonte del sapere, senz'altro degno frutto che quello di porgere un saggio di ciò che potrebbero, se, dismessa la frivola usanza, si volgessero a scrivere cose grandi e non periture.

L'arte vuol essere organata, come la natura, per ottenere il suo fine, sia che questo consista nell'esecuzione del bene, o nella cognizione del vero, o nella espressione del bello. L'ingegno umano non può mostrare il suo valore, se non gli è dato di spaziare in una certa ampiezza; nè le sue idee possono esercitare un grande e durevole imperio, se non vengono coordinate insieme e riunite come in un corpo. Che se nuoce l'allargarsi di troppo, e lo stendersi oltre le proprie forze, non è meno pregiudiziale il ristringersi soverchiamente. Un buon libro è come un tutto armonico in cui intorno a una o poche idee generative si raccozza un gran numero di concetti inferiori e accessorii, che sottostanno a quelle, e incarnano il disegno del quadro. All'incontro, un articolo di giornale, per quanto sia ben fatto, non può essere altro che un brano o un abbozzo, dove l'idea del componitore è adombrata, anzichè colorita. Tali schizzi o frantumi poco dilettano e meno ammaestrano. Che diresti di un pittore il quale spendesse il suo tempo a far delle bozze, o a pinger tavole rappresentanti un occhio, una mano, un capitello, un fiore, una foglia, un tronco? Questi scrittori di tritumi, e compilatori di gazzette, di dizionari e cose simili, non mi paiono più giudiziosi nè più valenti. Il difetto di scoltura e di organismo, pecca generale del secolo, ab-

borrente da ogni faticosa lentezza, e vago di procedere all'avventata e alla spicciolata, è inevitabile nei giornali; i quali definir si potrebbero *la riduzione delle scienze e delle lettere a una forma inorganica.* Altri vegga, se il trovato sia bello, e l'età abbia ragione di gloriarsene.

Le condizioni per cui i cattivi giornali nuocono all'opera dei compilatori, ridondano in danno degli stessi lettori. Scritti mediocri partoriscono un piacere e una instruzione meno che mezzana: il frutto è simile o peggior della pianta. Oltrechè il modo della compilazione serve a suggerire o ad avvalorare la manìa degli studi enciclopedici; altro vezzo della età. Ogni quaderno di giornale è un musaico di varii pezzi spettanti a nove o dieci discipline spesso disparatissime, e siccome non ci vuol gran tempo a leggerlo, i soscrittori, per non metterci le spese, se lo inghiottiscono da capo a fondo. Per tal modo s'introduce il costume di correre su tutti gli oggetti, e si perde il gusto degli studi sodi e determinati. La varietà delle cognizioni può essere opportuna, e talvolta necessaria, quando sia accompagnata da due condizioni; l'una, che venga indirizzata a uno studio principale, il quale a guisa di centro e di fine armonizzi quella varietà che altrimenti diventa una massa scompigliata; l'altra, che venga attinta alle buone fonti, cioè ai buoni libri e autorevoli che trattano exprofesso della materia, la espongono con precisione, ordine, chiarezza, e ne danno anche a chi non va più oltre, una notizia sufficiente e non affatto superficiale. Imperocchè tengasi per fermo che i concetti vaghi, incerti, confusi, non servono a nulla in alcun genere, e la scienza che ne deriva, è pari o peggiore dell'ignoranza. L'applicazione lunga ed intensa dello spirito a un oggetto è la sola madre del sapere; e chi crede che questa condizione si accordi col vezzo di addottrinarsi sui giornali e sulle gazzette, si accorgerà troppo tardi di aver

gittato il tempo e l'opera, e coglierà dal suo capriccio medesimo il meritato castigo.

Il lettore mi perdonerà questa intramessa, perchè senza un quadro succinto delle conseguenze pratiche di certe teoriche predilette dei giorni nostri, mal si potrebbe comprendere la debolezza in cui sono caduti gli studi speculativi, e il rimedio più efficace per farli risorgere, migliorandone la radice, riparando alla morale decrepitezza degl'ingegni e degli animi, e infondendo in essi una novella vita. Il quale rimedio si è, che il governo, la cui azione oggi si vuol ridurre alle leggi, ai giudizi e alle faccende, sia sovratutto investito del supremo potere educativo; il quale, pericoloso alla libertà nei governi cattivi, le torna utile, anzi necessario, nei governi buoni. Ora il governo non può educare il popolo, se l'educazione non è pubblica; imperocchè le instituzioni private, sendo di necessità imperfettissime, possono avere il nome della cosa, non la sostanza di essa. Alla educazione pubblica si dee principalmente riferire la maggioranza morale e intellettuale dei popoli antichi sui moderni. So che alla applicazione pratica di questa dottrina si può opporre che i nostri costumi ripugnano. Questa è la sola obbiezione plausibile che si possa fare. Ma egli è agevole il rispondere che si tratta di fondare una instituzione la quale non faccia violenza ai moderni costumi, ma li migliori, e sopratutto li fortifichi, senza alterarne l'indole intrinseca. Chi volesse oggi allevare i fanciulli alla spartana, e rinnovare le leggi di Licurgo, sarebbe ridicolo. Licurgo esagerò il principio dorico, e volle forzare la natura; intese a trasformarla, anzichè a riformarla. Ciò era possibile in una piccola città, come Sparta, e in un popolo rozzo e pagano; sarebbe assurdo nelle grandi nazioni cristiane, che peccano di morbidezza, anzichè di rusticità o di barbarie. Ora una buona instituzione civile, conforme alle idee cristiane, e a quanto v'ha

nelle moderne usanze di morale e di ragionevole, non veggo come potrebbe offendere la delicatezza nostra, se non fosse già quella di certi schifi che crederebbero perduta ogni gentilezza, quando i garzoni non si allevassero come le donzelle. In ogni città di Europa si trovano alcuni simulacri di educazione pubblica, bastevoli a mostrare che l'opportunità di essa non è troppo aliena dalle opinioni correnti, e che questa innovazione non si dee annoverare fra certe utopie di poca fatica con cui si vorrebbero risuscitare quelle parti dell'antichità civile che sono veramente anticate e morte per sempre. Si tratta solo di mutare quelle vane sembianze in cose reali, e perfezionarle, mettendole d'accordo colle altre instituzioni, sottraendole alla mano spesso inesperta dei privati, e subordinandole al senno pubblico. Secondo lo stile e l'usanza del nostro vivere, una buona parte dei padri di famiglia non può allevare la sua prole, ed è costretta di accomandarla alla poca sufficienza di estranei educatori. Chi non vede che il numero di tali alunni sarebbe molto più grande, se i governi liberi e intelligenti se ne facessero institutori, indirizzando a questo nobile intento l'autorità e il consiglio? Felice la Toscana, dove sotto il governo mite di un principe che sa farsi amare, uomini ingegnosi ed amatori del bene possono occuparsi con libertà di quegli studi che tendono a migliorare l'educazione d'Italia, a rendere più maschia e più gentile la stirpe de' suoi figli! Imperocchè gli uomini varranno sempre poco, finchè saranno educati dal capriccio e dal caso. L'ambizione gretta e meschina, l'egoismo, la cupidità, l'incostanza, la frivolezza, la dissoluzione, la codardia, l'empietà, che sono oggi padrone del mondo, troveranno sempre una facile e sicura preda negli animi teneri, che non saranno premuniti da una forte educazione. I pessimi esempi e le lusinghe corrompono i cuori: i viziosi affetti e le risoluzioni perplesse viziano gl'ingegni; e siccome l'inge-

gno avvalorato dall'affetto è la fonte della civiltà, che non può sussistere senza il puntello delle verità morali e religiose, lo studio delle quali richiede gran virtù ed energia intellettiva, ciascun vede qual sia il termine a cui corre la società presente. Nè sia alcuno che si rallegri e si confidi soverchio dello Stato fiorente in cui si trovano le scienze calcolatrici e sperimentali. Le quali hanno un gran numero di cultori, piuttosto come utili, che come vere; e perchè versando nelle cose sensibili ed esteriori, e non aspirando ad esercitare alcun imperio sugli affetti dell'uomo, riescono più agevoli al suo intendimento, e non formidabili agli appetiti del suo cuore. Io apprezzo ed ammiro, quanto altri, queste nobili cognizioni, che levano tant'alto lo spirito umano, e accrescono a meraviglia il suo potere; ma egli è pur d'uopo confessare che sole non bastano alla dignità e alla felicità degli uomini. E che giova il trovar nuovi calcoli, congegnar nuove macchine, scoprir nuove forze e nuovi portenti nella natura, se gli animi infiacchiscono, i costumi si corrompono, la virtù perde il suo pregio, la religione si trascura o si bestemmia, e il turpe egoismo acquista ogni dì più di dominio e di vigore? Nè i teoremi dei matematici e gli sperimenti dei fisici possono fiorire a lungo, se si debilita la virtù intellettiva nelle sue radici, e si rende inetta a cogliere quei veri fondamentali, da cui gli altri provengono. Lo spettacolo delle cose visibili si oscura, se non è illustrato dal chiarore dell'Idea; e la sera delle scienze speculative annunzia la notte di ogni altra disciplina.

Ma poichè le leggi non pongono rimedio a quesso disordine, resta che ognuno alla meglio provvegga a sè medesimo. E veramente al dì d'oggi, la puerizia, se non è guasta, è almeno perduta, nè l'uomo può avere altra instituzione che quella onde s'informa egli medesimo quando è giunto a una età più ferma. Importa adunque che i giovani nei quali le forze dell'ingegno comincia-

no a svegliarsi, e ad avere il sentimento di loro stesse, intendano a questo scopo con tanto maggior fervore, quanto è men facile a chi ha varcata l'adolescenza il contrarre nuove abitudini. Ma affinchè altri possa educare il proprio animo, bisogna che ne conosca le specialità, e discerna qual sia la vocazione particolare dell'ingegno onde la natura gli è stata cortese. Non appartiene al mio proposito il riandare le varie qualità e attitudini di spirito che si riferiscono ai diversi rami delle arti, delle lettere, delle scienze sperimentali e computatrici. Parlerò solo dell'ingegno speculativo, ch'è proprio il soggetto della filosofia, e compierò, descrivendolo, il têma proposto in questo capitolo; giacchè le scienze razionali si veggono da due secoli in qua subbiettivamente scadute, perchè i filosofi non sono quali dovrebbono essere. Non entrerò nelle parti più recondite dell'abito speculativo; delle quali mi tornerà in acconcio di discorrere più tardi: nè qui potrei distinguerle chiaramente, senza premettere altre avvertenze. Mi ristringerò adunque a certe proprietà generiche dello spirito filosofico, considerato in sè stesso, e in ordine a quelle applicazioni pratiche ed esteriori, senza le quali la speculazione potrebbe parere inutile agli uomini attivi e dediti ai maneggi della vita civile. Nè paia temerario che io osi parlare di una facoltà così eminente, com'è l'ingegno; imperocchè, se viene approvata la sentenza del Machiavelli, che per conoscere la natura dei prìncipi bisogna esser popolare, è ragionevole il credere che a penetrar la natura del vero ingegno, non sia mestieri d'essere ingegnoso. Il mio solo intento è di esporre alcune brevi considerazioni, raccolte nello studio degli uomini eccellenti, e d'imitare il pittore che, stando nelle umili valli, descrive i contorni e i gioghi delle montagne.

L'ingegno, considerato generalmente, è la facoltà intuitiva ed espressiva del vero e del bello. Ma quello

in ispecie che chiamasi speculativo, può definirsi *l'intuito riflesso e distinto dell'Idea.* Ora, siccome la riflessione germina dallo spirito dell'uomo, il vero ingegno non è quello che imita, che impara, che sa appropriarsi gli altrui concetti, ma quello che si fonda sulle proprie forze, ed abbonda di virtù inventiva. Egli è vero che la riflessione non può esercitarsi senza il sussidio della parola; onde per questo rispetto l'ingegno è sempre discepolo; ma il sapere operare sulla parola, penetrarla, sviscerarla, squadrarla da ogni lato e scoprire le idee pellegrine che vi si ascondono, non è cosa da tutti, e richiede una facoltà specialissima, che equivale a una vera invenzione. La parola è come un enigma proposto a ogni uomo, ma che i soli savi sanno indovinare. Perciò ho aggiunto che l'ingegno è un intuito distinto; nella qual distinzione consiste ciò che lo differenzia dalla capacità ordinaria. Tutti gli uomini hanno in comune l'intuito immediato delle verità ideali; tutti, mediante il linguaggio, esercitano sopra di esse la facoltà riflessiva; ma questa riflessione è confusa negli spiriti ordinari; i quali perciò sono inetti a significarla ad altri e a sè stessi, perchè le idee confuse ripugnano all'espressione. All'incontro gli spiriti pellegrini afferrano distintamente l'Idea, e sono in grado di rappresentarla dentro e fuori, a sè e agli altri, colorandola e incarnandola colle forme più convenienti. E si avverta che l'Idea riflessa è sempre vestita della parola, senza la quale la riflessione non ha luogo; ma questa parola primitiva è una formola concisa e abbreviata, comprendente una sintesi ideale e vastissima, che non può essere spiccatamente conosciuta, se non per via di un processo discorsivo, in cui versa l'opera della riflessione, e il cui risultato forma la scienza. Il qual discorso si esprime altresì per mezzo del linguaggio; tantochè *il lavoro riflessivo è una semplice risoluzione della cognizione intuitiva, e il parlare riflesso è la tradu-*

zione e amplificazione di una parola concisa e originale. L'ingegno speculativo è quello che si mostra atto a ben tradurre, e sa recare nella riflessione quella distinta e precisa limpidezza che è propria dell'intuito perfetto. Perciò la filosofia, come vedremo più innanzi, è rispetto al suo primo principio la traslazione del verbo religioso, la ripetizione ed esplicazione di un divino insegnamento. L'Idea poi, che è l'oggetto ed il termine dell'ingegno, essendo il vero sostanziale, l'errore non può mai esser opera dell'ingegno, e colui che erra, in quanto erra, non si dee chiamare ingegnoso, come non si vogliono onorare dello stesso titolo il poeta e l'artefice quando scambiano il bello col deforme; giacchè il bello è la forma del vero. Il che chiarisce quanto s'ingannino coloro i quali stimano l'ingegno potersi accoppiare nelle lettere e arti amene col cattivo gusto, e nelle scienze coll'abito sofistico. Anzi, secondo alcuni, i cavillatori e coloro che fan professione di ritrarre il laido ed il brutto, vincono in eccellenza gli altri uomini, purchè riescano coi paradossi e coi mostri a far qualche romore, e a colpir l'immaginazione degli spiriti volgari. Or siccome, al parer mio, costoro si scostano dal diritto cammino, credo che nel qualificar l'ingegno, non si mostrano ingegnosi.

La perizia nel rapire e immedesimarsi l'Idea, come vero, essendo ciò che forma l'ingegno filosofico, questo può chiamarsi propriamente ideale. Veggasi adunque, con qual ragione si sogliono battezzare per filosofi una folla di autori che si mostrano solleciti, scrivendo, d'ogni altra cosa, che del vero. La setta di costoro cominciò in Francia nel passato secolo, si stese per Europa, e regna ancora al dì d'oggi. Ella ha ciò di proprio, che i suoi fautori non sono dediti ad una dottrina più che ad un'altra, ma seguono questa o quella, secondo che il capriccio gira e torna opportuno al loro proposito. Siccome non mirano all'onor del vero, nè al pro degli

uomini, ma a far romore e a muovere la folla, tirando le lettere a guadagno o ad ambizione, sono astretti a governarsi secondo l'indole dei tempi, e ad essere spiritualisti o materialisti, pii o irreligiosi, amatori di libertà o fautori di tirannide, difensori del buono o del cattivo gusto, a tenore del capriccio e dell'umore corrente. Non è già che costoro aderiscano buonamente all'opinion comune; il partito sarebbe cattivo e da sciocchi: per adescar l'occhio bisogna assordare l'orecchio altrui, nè può romoreggiare e trarre la gente chi non ha qualche lancia da correre e nemici da far la schermaglia. Perciò studiano qual sia l'andazzo a cui si volgono i tempi, e la novità verso la quale gli animi sono avviati: ad essa si appigliano: si chiamano e si spacciano riformatori: fanno setta; e danno fieramente addosso a chi è partigiano dell'antico, comunque abbia torto o ragione. Perciò se questa fazione, di cui il Voltaire può considerarsi come il fondatore, si volse da principio a empietà, secondo il vezzo della stagione che allora correva; in appresso, quando la miscredenza fu sparsa, e cominciò a saper di volgare e di rancido, si gittò alle dottrine contrarie; e se prima bistrattava la religione per distruggerla, ora la malmena per esagerarla, modificarla, difenderla a suo modo; pessimi amici e forse più pregiudiziali che quando erano nemici. Siccome poi in questo secolo andarino e versatile, il corso delle opinioni è velocissimo, e la moda del pensare non varia meno che quella del vestire e dell'abbigliarsi, molti, per mantenersi in voga e schivar il dispiacere di assistere in gramaglie al proprio mortorio, usano di secondare la volubilità dei tempi; onde hanno il diletto di gustar tutte le opinioni, e il vantaggio di raccogliere e rappresentare nella propria persona una seguenza di vicende intellettuali che soverchierebbero al bisogno di cinque o sei secoli. E come si narra di una donna romana che calcolava gli anni ed i consoli col numero dei mariti,

così trovansi oggidì scrittori che potrebbero distinguere gli annali della loro vita col novero delle opinioni sposate successivamente.

Non crediate però che tutti costoro siano di mala fede e mentiscano svergognatamente agli altri e a sè stessi. Fareste loro un gran torto a giudicarli in modo così severo; perchè si trova fra loro di molta buona gente; ci si trovano in folla uomini soffici, volatili, destituiti di ogni nerbo e vigore, che sarebbero incapaci di tanta malizia. L'ingenuità stessa che recano nelle loro variazioni intellettuali, è buon testimonio di lealtà e d'innocenza. Eccovi che, lungi dall'attribuirsele a vizio o a disonore, e dal vergognarsene, se ne sogliono vantare, come di un merito o di un privilegio, e chiamansi uomini progressivi. E come potrebbero arrossirne? Il vero, a parer loro, non ha, nè può avere alcuna consistenza: va e viene, come il fiotto del mare, o come il mondo di Eraclito: non è veramente, ma passa, altrimenti non potrebbe accordarsi colla legge sovrana del progresso e colle sorti perfettibili del nostro genere.

La costanza nelle opinioni non può derivare altronde che dal vero. Il quale, ben preso e ben penetrato, ha virtù di fermar l'intelletto dell'uomo, perchè ne è il termine naturale e l'oggetto supremo. Gl'ingegni sviati si lasciano volgere e traportare a ogni vento (1); giacchè l'errore non può godere le prerogative del suo contrario, nè ha forza bastevole per contrastare agl'impeti e alle fluttuazioni dell'arbitrio, dell'immaginativa e dell'affetto. Perciò la conversione al vero è un cambiamento onorevole e desiderabile, che porge modo all'intelletto di riposarsi nel suo fine, e gli conferisce quella tranquilla e serena fermezza che è differentissima dall'ostinazione, e non si può ottenere altrimenti, che mediante un dimestico commercio dello spirito colle veri-

(1) PAUL., *Ad Eph.* IV, 14.

tà ideali. Imperocchè l'Idea partorisce, non solo l'evidenza, come vedremo, ma eziandio la certezza e quell'intima persuasione profonda, che è propria del vero; il quale non può essere meglio imitato dall'errore in sè e ne' suoi effetti, che la virtù dall'ipocrisia. Guardatevi adunque dal chiamare instabile chi lascia l'errore; poichè il mutarsi in questo caso reca all'uomo il prezioso privilegio di essere costante. Ma acciocchè una dottrina produca questo frutto, non basta ch'ella sia vera in sè medesima, ma fa d'uopo conoscerla, come tale, intrinsecarsi in essa, e ben possederla. Altrimenti, il vero non si distingue gran fatto dal falso nell'impressione che fa sullo spirito dell'uomo. Ora i filosofi di cui parliamo, usano di sfiorare gli oggetti, e si fermano alla scorza, senza entrar nel midollo; onde quando il caso o il capriccio gli fa imbattere nella verità, godono assai meno della sostanza, che dell'ombra di essa. Non è dunque da stupire se passano dal vero al falso, come dal falso al vero, con pari facilità e con perpetuo circuito; e se la religione degli uni non è più salda e durevole, che l'incredulità degli altri. Le conversioni e le apostasie in questo caso differiscono più al sembiante che in effetto; nè si può dire che abbandoni il vero, chi dianzi lo abbracciò e professollo, come una novità pellegrina, avvalorata dalla moda.

In questi scrittori apparisce manifestamente il predominio della parola sull'idea, della forma sulla materia, dell'espressione sulla dottrina; onde si dovrebbero chiamar parolai, anzichè filosofi. A loro si vuol attribuire la voga di quella scienza falsa e superficiale che oggi tiene il bastone in mano. Sorge alcuno in Francia che sa scrivere, e si mostra sonoro ed elegante artefice di parole: tutto il mondo gli corre dietro: sale in fama di raro ingegno, di gran pensatore; ancorchè sia troppo chiaro che, fuori di quei concetti e di quei sentimenti che corrono le vie, egli non sa nulla, e che tutto il

suo valore risiede nel magistero della penna. Potrei allegare alcuni illustri esempi di tal genere, che parrebbero incredibili se non gli avessimo innanzi agli occhi. E poi ci maraviglieremo che il secolo rimbambisca? Niun uomo è più degno di ammirazione, che un grande scrittore, quando sia dotto e savio; ma un grande scrittore, che, come i cattivi avvocati, difenda nello spazio di pochi anni le cause più contradittorie, si burla del pubblico, abusa la favella e il proprio ingegno, ed è degno, non che di lode, di gravissima riprensione. Il che non accadrebbe, se, chi ha sortito dalla natura l'eccellenza dello scrivere, facesse coll'arte acquisto delle dottrine. Ma siccome queste si compongono di particolari, lo studio de' quali è lungo, minuto, difficile, faticoso, i parolai lo dismettono, o lo fanno male; onde nasce la loro nullità assoluta in tutte le cose che si attengono alla notizia dei fatti o delle idee concrete e apodittiche. Spaziano per le astrattezze e pei generali; il che è assai più agevole; ma i loro astratti sono vaghi, le generalità vuote, perchè da un lato non si fondano su dati particolari, dall'altro non arrivano alle idealità razionali. Infatti negli ordini della ragione l'astratto e il concreto, il generale e il particolare s'immedesimano insieme, e chi crede che la speculazione, donde si cava la notizia dei veri intelligibili, sia più facile e speditiva che l'arte delle osservazioni e degli esperimenti, non se ne intende (1). D'altra parte, il difetto di buona dottrina ridonda in detrimento della stessa eloquenza. Gli autori di cui parlo, benchè non volgari in opera di stile e di facondia, sono tuttavia lontanissimi dalla perfezione. Chi, verbigrazia, oserebbe in Francia paragonare l'eleganza manierata e l'estro fervido, ma spesso declamatorio, di Giangiacomo Rousseau e di alcuni scrittori più recenti, alla schietta e spontanea eloquenza del Pascal e del

(1) Vedi la nota XXXIII in fine del volume.

Bossuet? I quali, con tutto il loro ingegno, non sarebbero riusciti eccellenti nell'artificio dello scrivere, se fossero stati men grandi di senno e di dottrina. L'arte del dire che non è corroborata da una scienza soda e profonda, diventa agevolmente ciarliera, e l'eloquenza, spogliata di tal corredo, riesce falsa, ampollosa e sofistica. Gli antichi, assai più facondi ed eleganti, e di gusto più purgato dei moderni, non la pensavano tuttavia come questi, e subordinavano sempre l'elocuzione ai pensieri. L'eccellenza del dire sottostava alla sapienza: Sallustio (1) derideva col nome di *loquentia* la facondia ignorante, e Orazio (2) collocava nel *sapere* il principio del bello scrivere.

La nota più insigne della età corrente e della passata, per ciò che spetta alle scienze speculative, è la nullità ideale. Leggi gli scritti più famosi, e d'altronde pregevoli, che si sono stampati in Francia da un secolo in qua, intorno a cose filosofiche: ci troverai spesso molto spirito, leggiadria, affetto, immaginativa, e talvolta erudizione; ci troverai tutto, salvo che l'Idea, la quale non vi apparisce, o si mostra solo per isbieco, in modo oscuro, confuso, accessorio, manchevole, sproporzionato alla dignità e importanza dell'oggetto. Di qui è nata quella povertà di concetti che oggidì nelle lettere francesi è divenuta evidente anche ai meno oculati, e gioverà, se non altro, a sterpare la maledizione dei cattivi giornali, che ne sono in gran parte la causa. Imperocchè i concetti sono prole legittima dell'Idea, fonte inesausta di ogni dovizia intellettiva, e di ogni splendore; tanto che, quando lo spirito fa divorzio da quella, diventa di necessità infecondo. Invano si va a caccia d'idee in paese forestiero; in vano si ricorre ai Tedeschi: i quali non avendo dell'Idea riflessa, se non

(1) *Catilin.* 5.
(2) *De art. poet.*, v. 309.

un'ombra sfuggevole, non potranno mai darti ciò che non posseggono. Il ricorrere alla fantasia, allo spirito, ai paradossi, è poco più profittevole, e serve solo a procrear de' mostri. Da dieci anni in qua un nuvolo di scrittori ti parlano di progresso, di Cristianesimo umanitario, di democrazia schietta; e, certo, le parole loro non mancano; ma con qual costrutto? Leggi quegli eleganti singhiozzi di politica popolana che una penna illustre ci regala da qualche tempo: potrai dilettarti del bello stile, il quale talvolta sarebbe ancor più bello, se lo scrittore ubbidisse meno all'uso corrente; ma che sugo, che sostanza ne caverai, se non di concetti falsi o triviali, e spesso triviali e falsi nello stesso tempo? Altri meno ingegnosi, per evitare le trivialità, si gittano allo strano, all'assurdo, al ridicolo, e ti presentano tali squisitezze, che non ne mangerebbero i cani. E così l'ingegno umano si prostra, e smarrisce perfino la capacità di ben filosofare e di ritrovare: il che è affatto ragionevole; perchè lo spirito non può trovar in sè medesimo quella forza che dee scender dall'alto, e muovere dal divino principio di ogni cosa. Quando aggiugnendo una profonda riflessione all'intuito, risale all'Idea e l'abbraccia con amoroso desiderio, procacciando d'incorporarsela, e conformandole gli affetti e i voleri, egli ne acquista tanto di lume e di vigore, che si solleva sopra la sua bassezza, e partecipa in un certo modo dell'incommutabile, dell'assoluto, dell'eterno, dell'infinito. In ciò consiste l'apoteosi ragionevole dell'uomo, presentita dagli antichi filosofi, e il perfezionamento morale predicato dall'Evangelio; imperocchè la carità cristiana non è altro, in sostanza, che l'amor dell'Idea. Ma se questa si trascura o dimentica, lo spirito ricade nel suo nulla originale, e l'ingegno si tarpa da sè stesso le ali con cui potrebbe salire in cielo. Di qui deriva la mezzanità degl'intelletti moderni, costretti ad aleggiar terra terra, perchè non sanno innalzarsi

sui vanni ideali alle ampiezze del firmamento. Di qui nasce la voga delle argutezze sofistiche, il prevalere delle frasi sui concetti, e l'aver perduto nelle cose morali perfino il gusto e il sapor del vero.

Queste avvertenze parranno a molti acerbe, ad alcuni temerarie ed ingiuste. Che uno sconosciuto si faccia innanzi, e sfrondi arditamente gli allori di alcuni nomi che hanno acquistata, bene o male, una grande celebrità, sarà tenuto per follía ridicola o per arroganza incomportabile. Nè io aspiro a trovar molti lodatori o approvatori della mia opinione. Mi stupirei anzi, se avvenisse il contrario; perchè chi cammina a ritroso della moda non può ragionevolmente promettersi il consenso dei più. Ma io noto, leggendo la storia, che una età deride spesso universalmente ciò che fu ammirato da un'altra, eziandio poco lontana. I nomi di Gorgia e di Protagora furono al loro tempo tanto famosi quanto i nomi più illustri dei giorni nostri; nè la Grecia d'allora era men colta della moderna Francia. Poco tempo dopo, l'opinione si mutò per modo, che il nome onorevole di sofista divenne un titolo di vituperio. L'anatema dura, da più di venti secoli, contro la denominazione e la dottrina di quei falsi savi. Ora, se i sofisti greci furono i parolai del tempo loro, i parolai moderni sono in parte i sofisti del nostro; perchè, quantunque siano (generalmente parlando) più leali di quelli, il saper loro non è più esteso, nè più fondato. Non si può dunque augurare alla loro fama una miglior fortuna; chi non voglia credere che i buoni studi e la buona filosofia siano morti per sempre. Ma la filosofia è immortale, come lo spirito umano, che l'ha creata, e il vero, dopo un naufragio apparente, ritorna sempre a galla. I falsi sapienti della età moderna misero in fondo la speculazione, sequestrandola dall'Idea e dagl'insegnamenti cristiani, come i sofisti di Atene sperperarono il sacro retaggio della dottrina primitiva,

tramandato loro in parte da' jerofanti e dai Pitagorici. Platone rappiccò il filo tradizionale per quanto le condizioni dei tempi lo comportavano, e meritò il titolo di secondo padre della filosofia greca. Una instaurazione somigliante, proporzionata all'indole e agl'incrementi della età cristiana, è più che mai necessaria ai dì nostri; ma il tentarla sarebbe indarno, finchè durano le preconcette opinioni, e il secolo si adora. Spiantate l'indegna superstizione, spezzando gl'idoli bugiardi dei sofisti e dei declamatori, se volete restituire gli altari del vero culto (1).

Chiamiamo a rassegna le qualità principali dell'ingegno speculativo, così in sè stesso, conforme alla definizione che ne abbiamo data, come nelle sue attinenze esteriori.

L'ingegno è inventore, cioè nuovo e pellegrino. La sua novità non consiste nella sostanza delle verità che scuopre, perchè il vero ideale è connaturato allo spirito dell'uomo, che non può trovare in ordine a quello nessuna realtà essenzialmente ignota, come succede nel giro dei calcoli e dei fenomeni. Ma siccome la notizia ideale può essere più o meno chiara e distinta per lo spirito ripensante; questa diversità di luce e di contorni genera una varietà indefinita di graduazioni, donde nasce il solo progresso possibile delle scienze razionali. Oltre che, le idee essendo connesse fra loro e coi fatti, dallo studio delle une, dalla scoperta degli altri, e dal ragguaglio di questi e di quelle, rampolla la notizia d'infinite attinenze, che illustrano vie meglio esse idee, e accrescono la somma delle cognizioni. Il quale aumento si riduce in sostanza a due punti; cioè, a scoprir nuove e recondite attinenze fra le cose intelligibili e sensibili; a render chiare le idee oscure, mettere in rilievo ciò che prima era in superficie, mostrar di

(1) Vedi la nota XXXIV in fine del volume.

faccia ciò che appariva di profilo, dar risalto e far campeggiare distinto, individuato e spiccato dal fondo, ciò che dianzi era confuso col resto, e come perduto nella massa incomposta di elementi eterogenei. Nella qual opera riluce massimamente la pellegrinità ed eccellenza dell'ingegno speculativo. Onde si possono distinguere due spezie di questo ingegno, amendue pregevoli, ma l'una meno esquisita, e men rara dell'altra. La prima si contenta di delineare o dipingere le fattezze ideali, e lascia qualche cosa da desiderare nella precisione dei dintorni e nel rilievo che si porge alle figure; laddove la seconda le incide e scolpisce, facendole quasi toccar con mano. I metafisici scultori sono rarissimi. Ma questi e quelli non creano nulla di nuovo, nè meno subbiettivamente, se non in quanto aggiungono nuovi gradi di finitezza e di luce all'apprension riflessiva. Conseguentemente, le scoperte filosofiche, se sono tali che stiano a martello, non troncano mai il filo della tradizione scientifica: la novità non sovverte, ma compie le antiche e fondate dottrine. Quindi si vede che giudizio portar si debba di coloro i quali presumono di poter inventare sistemi affatto nuovi, e ammettono un tal progresso, che la scienza d'oggi annulla quella di ieri. Ovvero affermano seriamente che la filosofia fu trovata da questo o quell'uomo, nel tal anno e nel tal giorno del mese; quasi che si trattasse di una macchina, di un'isola, di una stella, di un lavoro dell'arte, o di un fenomeno di natura, e non di quei veri eterni il cui intuito è concreato allo spirito umano. Non v'ha setta più infesta alla novità vera e ai progressi ideali, che questo genere di novatori, i quali aspirano coi loro folli ardimenti a fermare la più nobile e viril disciplina in una perpetua infanzia.

L'ingegno è profondo, e penetra nell'intimo delle cose. In ciò si distingue dallo spirito, che va tutto nella superficie, e si appaga delle apparenze. Lo spirito e l'in-

gegno sono nemici, perchè l'indirizzo loro è al tutto contrario. L'uno è pronto e subito, l'altro ha d'uopo di tempo: l'uno impaziente e avventato, l'altro rispettivo e longanime: l'uno non cura il vero, e si diletta solamente del nuovo e dell'inaspettato, l'altro non riceve il nuovo, se non in quanto consente col vero. Lo spirito, che ama la corteccia, tende agli oggetti sensibili e si compiace in essi; l'ingegno, che cerca il midollo non atto a cader sotto i sensi, si diletta singolarmente delle cose sovrasensibili e ideali. Gli uomini troppo spiritosi sono di rado molto ingegnosi; e quando gli ingegnosi abbondano di spirito, nol posseggono già in virtù dell'ingegno, ma a malgrado di esso (1).

L'ingegno è valente nell'uso dell'analisi e della sintesi. Se non fosse analitico, non potrebbe distinguere quegl'intelligibili minutissimi, onde a guisa di elementi si compone il mondo ideale, nè quindi riprodurli col pensiero e colla parola, adombrando l'idea acconciamente e mettendola in disegno. Ma se non fosse ricco in oltre di virtù sintetica, non sarebbe capace di comprendere un gran numero d'idee, di abbracciarle con un solo intuito, di scoprirne le congiunture scambievoli, di seguire a rigor di logica, e condurre a fine una lunga serie di deduzioni, movendo dal primo principio; e discendendo, senza interruzione, fino all'ultima conseguenza. Perciò l'analisi e la sintesi, ad esser perfette, abbisognano l'una dell'altra; la profondità dee collegarsi colla estensione, e il nerbo coll'ampiezza della mente. Oltre che, l'analisi presupponendo una sintesi primitiva, che non è veramente opera dell'ingegno, ma a cui l'ingegno spettatore assiste, e di cui la sintesi susseguente è la ripetizione, lo spirito dell'uomo non potrebbe dar opera a questa, se non fosse attento e ricordevole testimone di quella. Ora la virtù di apprendere

(1) Vedi la nota XXXV in fine del volume.

distintamente colla riflessione la sintesi ideale, e di rinnovarla col lavoro scientifico, è una dote eminente dell'ingegno speculativo. La quale richiede molta forza di spirito; imperocchè la sintesi, essendo un'architettonica mentale, vuole una comprensiva valida e robusta, come la risoluzione analitica ricerca una penetrativa sagace e sottile.

L'ingegno è immaginoso, e sa giovarsi della fantasia. Un forte immaginare è necessario universalmente al filosofo, perchè senza di esso il magisterio della sintesi speculativa, che è la più vasta di tutte, non potrebbe aver luogo. Onde troviamo che i pensatori più insigni ebbero una fantasia ricca e potente, quanto forse i più grandi poeti: e certo si può dire che Platone e santo Agostino, il Leibniz e il Vico non furono inferiori a Dante e ad Omero, anche dal lato dell'imaginazione. E se la più parte dei filosofi moderni sono deboli e fiacchi, e riescono solo nella psicologia, che si fonda specialmente nell'analisi, ciò nasce dalla loro poca immaginativa; la quale è scaduta come tutte le facoltà dell'uomo moderno, e più ancora di parecchie altre, perchè deriva sovratutto dall'energia dello spirito. Ma la fantasia del filosofo dee ubbidire strettamente alla ragione, altrimenti il sussidio si volge a impedimento. Una immaginativa predominante e sregolata, come si trova nei fanciulli, è nemica mortale delle ricerche filosofiche. Se tra gli odierni speculatori, i Francesi mancano quasi affatto d'imaginazione, i Tedeschi ne abbondano, ma per ordinario non la governano; onde gli uni inclinano alle dottrine sensuali, gli altri riescono al panteismo. Il sensismo è l'effetto consueto di un'analisi senza sintesi: il panteismo è una sintesi di fantasmi, che si scambiano ai concetti, causata da una immaginativa troppo fervida e soverchiante la ragione.

L'ingegno è forte, perchè è dotato di una volontà robusta e operosa, che non lascia languire le altre po-

tenze, e le indirizza continuamente a uno scopo unico. Riepilogando quanto dianzi avvertimmo a questo proposito, diremo che dalla forza dell'ingegno dipendono l'intensità e l'efficacia dell'attenzione, della riflessione e della contemplazione; le quali sono (e specialmente l'ultima) il triplice organo del conoscimento filosofico. Queste tre virtù hanno bisogno di tempo, per portare condegni frutti; i quali sono sempre in ragione diretta della lunghezza di esso tempo e della attività dello spirito, cioè della intenzione e della durata dell'azione cogitativa. Donde segue che il verace ingegno, non che potere improvvisare le sue scoperte, ha d'uopo per farle, di lunga opera preparatoria, e dee maturar bene i suoi pensieri, per recarli a perfezione. Il quale apparecchio, non che escludere le inspirazioni del filosofo, è necessario a produrle, non meno che a destar l'estro e il furore del poeta, dell'oratore, dell'artista.

L'ingegno è schietto, e abborrisce dall'affettazione in ogni genere. L'affettazione e la ricercatezza sono proprie di chi non è grande e vuol parere, e allignano per ordinario nella mediocrità ambiziosa. Gli uomini eccellenti non usano arte, e non vestono le altrui penne per farsi apprezzare; giacchè sovrastando agli altri in vero merito, ed essendo consci del proprio valore, ben sanno che il travisarsi tornerebbe a perdita, non a guadagno. Laonde nel parlare e nello scrivere, nei modi e nelle azioni, procedono alla semplice, e si mostrano quel che sono. Oltre che, la tempra buona e salda di cui sono dotati, fa sì che non si possono satisfare riguardo a sè stessi ed agli altri, se non del reale e del vero, e che quanto stimano l'essere, tanto disprezzano il parere. Ora l'affettazione si compiace delle cose che paiono, e la schiettezza non fa caso se non di quelle che sono. E però fra le varie classi degli uomini viziosi, quelli che più loro dispacciono, e riescono più insopportabili, sono gl'impostori e i ciarlatani. E recano nel comporre

quella medesima semplicità che mettono nell'operare; non già una semplicità alla carlona, secondo l'uso di chi scrive senza pensarvi, e pecca per trascuraggine; ma quella che consiste nel seguir la natura. Il rendere imagine della semplicità naturale nei lavori artificiali è il sommo dell'arte. Ora tanto è lungi che questa semplicità si possa conseguire senza studio, che anzi è l'effetto di una lunga applicazione. La maggior parte degli autori moderni, che scrivono all'impazzata, sono affettatissimi: non ci trovi nulla di vero, di spontaneo, di naturale: camminano sui trampoli: abbondano d'immagini sguaiate o leziose, di concettuzzi, di epigrammi: stanno sempre sulle figure: amano sovra tutto lo stile salterello, gonfio, iperbolico, e fanno del cattivo poeta, anche nella prosa. Il che non è meraviglia; perchè il brutto, come il falso, è più facile a trovare, che a sfuggire. La perversità dei giudizi fa disprezzare il buono, anche quando occorre; e chi al dì d'oggi si studia di pensare e di scrivere con accurata schiettezza, non è apprezzato, se non da pochissimi. Il volgo lo giudica triviale, e il più meschino schiccherator di fogli crede di potere far meglio. Ma il savio non cura i giudizi del volgo; anzi ne preferisce le censure alle lodi; poichè, vedendosi biasimato dagl'inetti, può sperare d'aver fatto bene; laddove, se ne fosse lodato, sarebbe certo di aver fatto male. Egli si contenta di avere l'approvazione dei pochi buoni; e in ispecie quella di sè; poichè un uomo che non ha perduto affatto il suo tempo, può dire, anche in questo caso, ciò che un antico affermava della virtù, sentenziando non aver ella maggior teatro di sè medesima.

L'ingegno è sapiente, e non trapassa mai i confini della moderazione. La qual virtù non è manco richiesta nelle dottrine, che nelle azioni, perchè, senza di essa, non può aversi una piena cognizione del vero; l'esagerazione di una verità importando sempre la negazione

di un'altra. Quindi è che gli esageratori screditano quelle stesse massime che vogliono tutelare, e pregiudican loro, difendendole, più che altri oppugnandole; sorte pessima di nemici. Disonorano inoltre la verità, volgendo a suo patrocinio il sofisma e l'errore, armi detestabili, e somigliano quelli che colle corruttele e colle calunnie difendono la giustizia. A questa classe appartengono gli scrittori paradossastici, tanto cari al gusto dei moderni; imperocchè il paradosso è quasi sempre l'alterazione del vero, tralignante ad eccesso. Quest'umore è causato dall'ambizione, o da una scienza manchevole e superficiale; e bene spesso da entrambe insieme congiunte. Credesi comunemente che gli spiriti superlativi siano forti, e oggi chi non esagera, rado è che salga in fama, ancorchè per altro si mostri eccellente. Così giudica il volgo, che va preso ai romori e alle apparenze, confonde lo sforzato e l'eccessivo colla forza e colla perfezione, la millanteria e la giattanza col vero valore. Gli esageratori, come coloro che si ammazzano di propria mano, ostentano energia d'animo, ma sarebbero assai più forti se si temperassero da tali eccessi, che arguiscono quasi sempre una certa debilità di natura. E veramente l'ingegno che trasmoda e scapestra, si dee riputar nemico e micidiale di sè medesimo. Imperocchè le esorbitanze nelle opinioni, come le enormezze nelle rivoluzioni, conducono alla licenza, e a lungo andare uccidono la riputazione degli autori; i quali non possono promettersi una vera gloria, ma la fama di Erostrato. L'intemperanza dello spirito mostra difetto di volontà, se è maliziosa; e d'ingegno, se innocente: e in questo secondo caso proviene, o da una speciale inettitudine dell'intelletto a scoprire tutti i lati del vero, o dalla sua fiacchezza verso gl'impeti di una immaginazione ardita e soverchiante. Costoro sono atti nati a far del poeta, non del filosofo. Nè anche so, se potrebbero riuscire poeti eccellenti; nei quali la fanta-

sia vuol essere gagliarda, ma la ragione ancor più forte, ed atta a signoreggiarla. E certo, Dante, l'Ariosto, il Shakspeare, il Cervantes fra' moderni, sortirono un valor di mente più singolare, che raro. Aggiungerei qualche altro nome, se fosse così facile il non offendere la modestia de' coetanei, come il prevenire la sentenza de' posteri. Infine la moderazione, madre della dignità e della costanza, non che meritare la nota di timidità e di debolezza, è il supremo valore e la perfetta forza che ubbidisce alla mente comandatrice, e sa imporre un freno a sè medesima.

L'ingegno è animoso, perchè chi non osa non è atto in alcun genere a cose grandi. Ma egli è ardito con prudenza, cioè audace insieme e rispettivo. La riserva fa sì, ch'egli procede con lentezza, pesa le proprie forze, ventila lungamente i propri concetti e quelli degli altri prima di proporli o rigettarli, non si affida alle impressioni e ai moti subitanei, non si arrende alle apparenze. L'audacia fa che quando ha scoperto e maturato il vero, lo pubblica coraggiosamente, benchè contrasti alle opinioni correnti e ai giudizi del volgo. Nel vincere, quanto a sè, le abitudini e gli affetti nocivi, per cercare il vero, e nel dispregiare le preoccupazioni degli altri, quando è opportuno il divulgarlo, risiede la nobile baldanza dell'ingegno. Siccome ha il privilegio di distinguere nell'Idea ciò che gli altri sentono solo confusamente, egli non è per ordinario inteso, nè apprezzato da' suoi coetanei, e si trova, in un certo modo, segregato dal loro consorzio. Quindi la sorte consueta degl'ingegni sommi, di non essere stimato il loro vero pregio, se non dopo morte, e di goder solamente una fama postuma. E siccome i difetti della cognizione ideale adducono sempre errori più o manco notabili, gli spiriti inventori non possono rimediarvi, senza contrastare a molte opinioni dominanti, e però sono astretti di bandir guerra al loro secolo. Ma se il vero ingegno, fornito

d'animo elevato e nobilmente altero, sdegna le basse altercazioni, e abborrisce dalle ignobili e disutili scaramucce; egli ama la buona guerra, quando la scorge opportuna; e la sua generosità si compiace nelle battaglie. E in ciò si mostra onimoso, che conoscendo le proprie forze e quelle del vero, si affida nella bontà della sua causa, e si tien sicuro della vittoria: combatte solo contro tutti, se occorre; nè la moltitudine dei nemici lo spaventa. Di qui nasce che gli uomini grandi confidano di sè medesimi; e la confidenza, che è ridicola negli sciocchi, perchè presontuosa, piace in quelli, perchè nasce dal sentimento che hanno del propro valore. Si noti però che, se gl'ingegni valenti contrastano al secolo nei vizi e negli errori, gli aderiscono nelle parti buone, guardandosi dall'imitare gli spiriti paradossastici, che per folle ambizione, smania di contradire e torto giudizio, si scostano dall'altri parere anco nelle cose più ragionevoli. Egli è vero che amano meglio di combattere gli errori signoreggianti, che di coltivare le verità stabilite, lasciando questo carico più facile e men pericoloso agl'intelletti più comunali. Infatti, gl'ingegni mezzani, che non sono sì arguti da saper trovare il vero, nè sì valorosi da poter guerreggiare felicemente per difenderlo, riescono attissimi a perfezionare le dottrine già ferme e radicate nella stima universale, e a compiere ciò che altri ha incominciato. Onde nasce che costoro, quando abbiano un certo splendore, e una vera bontà, sono in vita più gloriosi, e godono una riputazione coetanea; imperocchè professando opinioni universali, e distinguendosi dalla moltitudine, soltanto nel modo di possederle più squisito e perfetto, e nell'arte di esporle con maggior chiarezza ed efficacia, sono intesi e approvati da tutti; laddove agl'ingegni sommi, che trovano e non ripuliscono, tocca per lo più di vivere illodati, e di morire oscuri, se già le persecuzioni degl'invidiosi e dei maligni non danno loro una celebrità

infelice. Laonde, se gli uni esprimono le parti buone dell'opinione, gli altri combattono le ree; e rispondono negli ordini del sapere, quelli ai rappresentanti del maggior numero, e questi ai pochi opponenti, nei consessi liberi delle nazioni. Ma siccome i contrasti esercitati dai grandi ingegni speculativi, gli rendono spesso sventurati in vita, nè mai gloriosi che dopo morte; in ciò si pare la loro magnanimità, che intendono al trionfo del vero e al bene degli uomini, senza curarsi della propria fortuna. E forse la parte più difficile di questa grandezza d'animo consiste nel vincere, non tanto le persecuzioni e le ingiurie, quanto il vilipendio immeritato degli uomini volgari. Sotto i colpi del disprezzo soccombono talvolta eziandio i prodi; nulla essendo più amaro agli spiriti generosi, che il vedersi ricambiar di vituperio, invece di encomio: nulla tornando più difficile, eziandio ai savi, che il non curare gli scherni e le risa degli stolti. Ma chi si trova al duro cimento dee pigliar coraggio dalla stessa malagevolezza, e persuadersi che sovratutto non curando e calpestando l'opinione ingiusta, anzi ridendosi dell'altrui dispregio, gli uomini veramente grandi si mostrano animosi.

L'ingegno è modesto, perchè, quanto meglio altri sa e può, tanto più è capace della debolezza e ignoranza propria, e di quella che è comune a tutto il nostro genere. Nonpertanto, se la modestia impedisce che l'uomo presuma irragionevolmente di sè, ella non gli leva il sentimento delle proprie forze, nè quella nobile arditezza da cui nasce la magnanima profession del vero. Nè gli vieta nell'usar co' suoi simili una certa franchezza, per cui si mostra non ignaro del proprio valore; e una schietta generosità a dichiararlo eziandio pubblicamente, quando l'onor suo, fa difension del vero, o gl'interessi degli altri il richieggono. Il che occorre non di rado ai dì nostri, quando la mediocrità regna, il vero merito è calpestato, l'ignoranza presontuosa e l'impo-

stura trionfano, la modestia è riputata insufficienza e pusillanimità, e la discrezione debolezza. Oltrechè, chi si sente valere desidera che il suo merito sia conosciuto, non tanto per ottenere una frivola lode, quanto per avere il modo di giovare, occupando nella società quel grado che gli si conviene. Ma siccome ciò avvien di rado, e chi si leva sopra la folla è per ordinario vilipeso e perseguitato, o almen negletto e sconosciuto, egli dee abilitarsi a operar da sè senza ottenere l'altrui concorso, nè promettersi la gratitudine. E se gli è lecito, per mescere qualche dolce all'amaro della vita, il vagheggiare quella gloria che gli sarà forse conceduta dai posteri, egli non dee dimenticare che coloro i quali vi aspirano, non hanno tanto a desiderar di goderla, quanto a studiarsi di meritarla.

L'ingegno è meditativo, e si compiace naturalmente della solitudine. Nato a cose grandi, egli non può dilettarsi della frivolezza comune, e si ritira nel proprio animo, per godervi di quella vita intima onde nasce la sua potenza. Beato, se la virtù gli fa degli amici con cui possa conversare, senza uscire di sè medesimo; e più beato ancora, se la fortuna non glieli rapisce. Quando la convenienza e i doveri lo inducono a trattare cogli altri uomini, egli si trova solitario, anche in mezzo alle brigate e adunanze tumultuose; e non è mai così bene accompagnato, come quando è solo e conversa con sè stesso (1). Tanto più, se alla compagnia del proprio animo si aggiunge quella dei sommi ingegni, che vivono tuttavia e parlano nelle loro scritture; co' quali egli s'intrattiene famigliarmente, come farebbe co' suoi pari, o gl'interroga e gli ascolta, come maestri (2). La

(1) È noto il *nunquam minus solus, quam cum solus,* che Cicerone rapporta dell'Africano.

(2) «Venuta la sera mi ritorno a casa, ed entro nel mio scrit»toio..... e rivestito condecentemente, entro nelle antiche corti »degli antichi uomini, dove da loro ricevuto amorevolmente,

conversazione dei morti a chi vive presentemente è bene spesso più dolce, più profittevole e più dignitosa che quella dei vivi. I crocchi, i teatri, i caffè, i giuochi, i giornali, i passatempi e tutti gli ordini consueti della vita presente, non che esser favorevoli al vero ingegno, cospirano a spegnerlo, o almeno a snervarlo, e conquidono a lungo andare le tempre più vigorose. Quindi coloro che si spargono nella vita esterna, e si aggirano del continuo nel mondo, sono, per ordinario, uomini assai mediocri di spirito e di cuore. Nè perciò se ne vuole inferire che il filosofo debba fuggire al deserto, e vivere da anacoreta. Imperocchè gli mancherebbero in tal caso i mezzi opportuni per acquistare colla pratica degli uomini la cognizione di molte verità che risultano dalla osservazione e dalla esperienza, e di cui la filosofia si rifà o abbisogna. Oltrechè la vita contemplativa essendo indirizzata all'attiva, e la scienza collegandosi coll'arte, il vero e perfetto filosofo non si contenta dello speculare, ma cerca ed insegna il modo di applicare le speculazioni alle azioni. Il che non si può ben fare, se non da quelli che all'uso del meditare congiungono la pratica degli uomini e delle cose loro. Ma un ingegno avvezzo a pensare, dotato di alti spiriti, e di forti studi nudrito, può vivere solitario, anche in mezzo alla folla. Questa segregazione morale consiste nel saper conversare e usar con gli uomini, senza immedesimarsi colle loro passioni e opinioni, serbando intera ed invitta la libertà dell'animo e dell'intelletto. Il vero filosofo osserva e studia il volgo che lo circonda, e la

» mi pasco di quel cibo che *solum* è mio, e che io nacqui per lui; » dove io non mi vergogno parlare con loro, e domandare della » ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispon» dono; e non sento per quattro ore di tempo alcuna noia, sdi» mentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce » la morte; tutto mi trasferisco in loro ». MACHIAVELLI, *Lettera al Vettori del 10 dicembre* 1513.

società in cui vive, senza lasciarsene impressionare e ricevere la loro forma. L'animo di lui, attivo, anzichè passivo, accetta le influenze estrinseche, per quanto conferiscono all'intento del sapere e dell'operare, ma le ripulsa vigorosamente, in quanto tendono ad alterare e trasformare la sua propria natura. Egli custodisce con gelosia la tempra singolare che il Cielo gli ha data, e la coltiva con gran cura, come quel seme che germina le mirabili scoperte, a quell'esca che nutre il sacro fuoco dell'ingegno. Però si trova spesso negli uomini straordinari una certa ineducazione, un'asprezza, una salvatichezza, che mal si piega alle usanze, alle inezie volgari, e purchè non trasmodi, giova singolarmente, mantenendo intatta la freschezza, il nerbo, la gioventù dell'animo, e concorrendo a salvarlo dalla molle corruttela dei più. Il costume ruvido di Dante, di Michelangelo, dell'Alfieri mi piace, e lo stimo dote preziosa in tempi morbidi. Quando la civiltà tira a squisitezza soverchia, e i dolci costumi declinano al lezioso, non si disdice alla virtù una certa rozzezza, che, appartandola dalla troppa frequenza degli uomini, la preserva dal contagio. Si suol dire che l'ingegno grande è assai disposto ad essere modificato dalle cose esteriori, e ad esprimere in sè stesso i pensieri e gli affetti della moltitudine. Questo è veramente l'ingegno mezzano, di cui toccammo di sopra, ma non l'ingegno sommo. Il quale, mostrandosi attivo, anzichè passivo, più acconcio a dare, che a ricevere, a cominciare, che a proseguire od a compiere, e ricco di virtù creatrice, è quasi *proles sine matre creata*, ragguagliatamente alle altre forze motrici dell' universo. Ben s' intende ch' io parlo dell'elemento predominante, perchè l'ingegno, quasi favilla divina in noi infusa, è accompagnato e contemperato dalle parti men nobili del nostro essere. Ma egli opera assai più sugli altri, che non riceva l'altrui azione in sè medesimo; e non che esprimere le opinioni della moltitudine, fa ab-

bracciar tosto o tardi alla moltitudine le proprie opinioni. Egli trova, dopo avere imparato, e non si contenta di limare e perfezionare le invenzioni degli altri; e come trovatore, comanda e non ubbidisce, ammaestra e non apprende, guida e non è guidato, anteponendo, se occorre, la guerra alla pace, i conflitti alle alleanze. Insomma egli non è, come oggi si dice, l'espressione del secolo; bensì il secolo presto o tardi, ma più tardi che presto, diventa l'espressione dell'ingegno. E però egli disprezza la glorietta (1) presente, e aspira solo alla gloria durevole dall'avvenire.

Un altro errore che sèguita al primo, si è il credere che l'ingegno possa ordinariamente ottenere in vita i favori dei più, ed essere adorato dalla moltitudine. Egli non dispregia questa celebrità volgare, quando il caso gliela conferisca, ma non se ne rallegra di soverchio, nè tampoco vi si affida; e perdendola, o non ottenendola, se ne consola agevolmente. Lo studio della grazia popolare mostra, in chi vi attende di proposito, poca grandezza d'animo; giacchè il volgo somiglia ai prìncipi: non ama e non estolle per ordinario, se non i suoi piaggiatori; quanto ai veri benefattori, gli perseguita o gl'infama; e se non gli ammazza col ferro, gli uccide colle calunnie, col disprezzo, colla noncuranza. I cattatori di grazia popolesca hanno eziandio poco nervo; il loro animo, come spesso l'abito del corpo, è floscio e non muscoloso: son più buoni, che forti: hanno una bonarietà fiacca e donnesca, anzichè una soda e virile bontà. Il grande ingegno è aristocratico, giusta il vero senso della parola: ama il popolo e non i suoi favori: aspira al suo bene, non alle lodi, e sta ritirato dalla turba, per poterla beneficare.

Il filosofo dee anche sequestrarsi dalla folla per un'altra cagione, che riguarda la sua dignità e la quiete del-

(1) Espressione dell'Alfieri.

l'animo. Siccome non può essere inteso dalla più parte de' suoi coetanei, e i suoi costumi, non meno che i pensieri, discordano dalla frivolezza signoreggiante, s'egli vuole mescolarsi di troppo co' suoi simili, o piuttosto dissimili, sarà male accolto da chi non è in grado di apprezzarlo; si vedrà negletto e deriso da persone d'ingegno e di sapere smisuratamente inferiori al suo: il che è uno dei maggiori supplizi che un galantuomo possa provare a questo mondo. Che se il suo animo è troppo sensitivo e modesto, ne nascerà un altro inconveniente, cioè la diffidenza soverchia delle proprie forze; lo scorarsi e dimuoversi da ogni nobile impresa, la perdita di quel saldo vigore, senza cui non si può far cosa grande, anche negli ordini del sapere. Egli è vero che ciò succede di rado, perchè il vero ingegno non dubita di sè: una voce interna più autorevole che i giudizi e i clamori del volgo imperito, lo rassicura. Ma se il sentimento che ha del proprio valore, supera i romori e gli scherni altrui, egli tuttavia concepirà un forte sdegno dell'iniquità degli uomini; la qual passione potrebbe renderlo ingiusto e acerbo verso gli altri. Vedesi infatti che quasi tutti gli uomini grandi furono sdegnosi (1); e che quanto meno

(1) «*Eo quod in multa sapientia multa sit indignatio*».
(*Eccles.*, I, 18.)

« Alma sdegnosa,
» Benedetta colei che 'n te s'incinse ».
(Dante, *Inferno*, VIII, 44, 45.)

« Pur se credesse alcun dicendo male
» Tenerlo pe' capegli,
» E sbigottirlo o ritirarlo in parte,
» Io lo ammonisco e dico a questo tale:
» Che sa dir male anch'egli,
» E come questa fu la sua prim'arte;
» E come in ogni parte
» Del mondo ove il sì suona,
» Non istima persona ».
(Machiavelli, *Mandrag.*, *Prol.*)

« Irato sempre, e non maligno mai ».
(Alfieri, *Poesie varie.*)

soggiacciono all'invidia, vizio d'animo meschino e impotente, tanto più sono proni all'indegnazione, che negli animi ardenti passa di leggieri il segno, e pregiudica a quella tranquillità dignitosa da cui il savio non dovrebbe mai lasciarsi divolgere. Vero è che un animo perfettamente cristiano doma lo sdegno coi sensi dell'umiltà e della mansuetudine; ma a tal fine si ricerca una virtù eroica, più rara assai che i doni dello spirito; onde credo che cui toccherebbe l'esercitarla, farà gran senno a evitar le occasioni di dover vincere lo sdegno.

L'ingegno è libero, e non dipende umanamente da altri, che da sè medesimo. Imperciocchè egli ha da sè, o, per meglio dire, dall'Idea che lo informa, la conoscenza del proprio valore, e l'investitura dei diritti che compongono la sua maggioranza. Non pende dall'opinione popolare, e non riceve dal secolo, nè il sentimento delle proprie forze, nè l'autorità legittima di esercitarle. Non va nè anche soggetto al capriccio de' governi e de' prìncipi; i quali se sono buoni, lo rispettano, se cattivi, lo odiano, e cercano di spegnerlo, ma vi si adoprano diversamente, secondochè sono dappochi, o maliziosi. I prìncipi dappochi fanno guerra agli alti ingegni, gli perseguitano, gli spogliano, gli vessano, gli lacerano, gli sbandiscono, gl'imprigionano, gli martoriano, gli ammazzano, e se riescono a vederli morti, si confidano di averli sterminati; ma le opere dell'ingegno non periscono colle sue spoglie; e i suoi persecutori non fanno altro che procacciare a sè una infamia perpetua, e a quello, con una gloria immortale, il trionfo delle sue opinioni. Tutte le forze congiurate della terra riescono imbelli contro l'indomita potenza del pensiero. I prìncipi tristi e sagaci se la pigliano per un altro verso: non fanno guerra all'ingegno, ma lo accarezzano: studiano a corromperlo colle lusinghe: coi doni e cogli onori lo avviliscono; e ottengono una vittoria certa sopra il loro nemico, troncandone i nervi, e spegnendone il vigore nella sua

fonte. Per domar Sansone furono indarno le minacce, gli assalti, la forza, le catene; ma colla chioma recisa, venne meno la sua virtù. La virtù dell'ingegno consiste nella sua indipendenza: l'ingegno servo, come l'uomo schiavo, perde la metà del suo valore. O voi, che possedete questo dono divino e volete custodirlo, non vi spaventate alle minacce dei cattivi principi, ridetevi dei loro furori; ma guardatevi cautamente dalla loro protezione. Ubbidite ai dominanti, siano buoni o cattivi, per ciò che spetta al debito dell'uomo civile e al mantenimento della quiete pubblica; perchè la religione e la ragione del pari ve lo impongono; ma serbate intatta la libertà dell'animo, e inviolati i sacrosanti diritti dell'ingegno. Il cui principato non si fonda sui suffragi della moltitudine o sui privilegi dei re, ma sulla propria natura. Imperocchè, avendo un intuito speciale del vero, egli è maestro e non discepolo, duce e non seguace, signore e non suddito. Egli dee certamente apprendere molte cose dagli altri; ma non impara quelle verità di cui è trovatore, e per la cui rivelazione si riconosce e venera in esso dai popoli una splendida effigie della mente sovrana e creatrice. Il suo potere è assoluto, come quello del vero; non muove da principio estrinseco: è veramente autonomo; onde ognuno è tenuto a osservarlo, a rendergli omaggio e sudditanza. I pellegrini filosofi dei dì nostri, i quali stimano che l'ingegno inventivo alberghi, come dicono, nelle masse, introducono nelle dottrine il principio della sovranità popolare. Il quale, assurdo in politica, è assurdo e ridicolo nelle scienze e nelle lettere. Il sapere dee discendere dalle somme regioni alle infime, non salire dalle infime alle somme. L'ingegno non piglia dal basso, ma riceve dall'alto, cioè dall'Idea, che lo informa, della quale è contemplatore ed interprete agli altri uomini. Egli è quasi un profeta che annunzia gli oracoli divini, un delegato da Dio a regnare negli ordini paci-

fici della scienza, un principe investito dal cielo di un poter sacro e inviolabile. Ma il suo principato, benchè imperioso e severo, non è violento e dispotico, nè sottoposto alle vicende delle altre signorie. Conciossiachè s'impone liberamente agl'intelletti; i quali, dopo avergli contrastato per qualche tempo, spontaneamente il ricevono, vinti dall'evidenza del vero che risplende nelle sue dottrine. L'evidenza è la voce stessa di Dio, a cui non possono lungamente resistere gli uomini. E quando l'impero dell'ingegno è stabilito e riconosciuto universalmente, diventa perpetuo, nè il possessore ha più da temere di esser contradetto o esautorato da nessuno. Egli è vero che, durante que' primi contrasti, l'uomo qualche volta è vittima del suo nobile ufficio; e bene spesso avviene anche negli ordini naturali che il martirio precede alla redenzione. Ma ciò non rallenta l'ingegno, nè lo sconforta; perchè egli non aspira, come gli ambiziosi e i conquistatori, a una signoria personale; ma solo all'imperio del vero, di cui è l'apostolo; onde preferisce la morte di Focione e di Socrate ai trionfi di Gorgia e di Cleone. Nè fa d'uopo avvertire che il dominio legittimo dell'uomo ingegnoso non si allarga agli sbagli in cui talvolta incorre; giacchè niuno erra mai per essere ingegnoso, ma perchè non è tale a sufficienza. Certo, se altri potesse avere un ingegno perfetto, sarebbe immune da errore.

Per essere davvero indipendente dagli uomini, bisogna esserlo eziandio in qualche modo dalla fortuna. Perciò chi vuole, pensando e scrivendo, giovare a' suoi simili, dee prima di tutto sottrarsi ai loro capricci, e abilitarsi a non aver bisogno di loro; giacchè non puoi parlare liberamente a quelli che sei costretto a servire. S'egli nasce ricco e libero, ringrazi il Cielo, che gli ha dato il modo di disporre a suo talento di un capitale assai più prezioso che l'oro, cioè del tempo e delle proprie azioni. Guardi solo di non abusar questo privile-

gio, volgendo a ozio e a mollezza un bene che gli fu dato a libertà e a virtù. Nel caso contrario, non si disperi, e pensi che l'uomo capace e dotato di volontà forte può vincere molti ostacoli di cui gli uomini ordinari si spaventerebbero; nè diffidi eziandio della fortuna; la quale, come dice il Machiavelli (1), è amica dei forti e di coloro che con più audacia la comandano. Miri solo a procacciarsi uno stato oscuro, ma indipendente, e spenda una parte del suo tempo per aver l'usufrutto libero dell'altra. Egli è senno far gettito di una porzion di tempo, benchè sia gran bene, per conservare intera la libertà dell'animo, tesoro impareggiabile. Ora egli perderebbe questo tesoro, se, invece di confidarsi nelle sue fatiche, sperasse nei favori e nella protezione altrui, e in ispecie dei potenti e dei facoltosi. I quali, se sono ambiziosi e tristi, non favoriscono chi non è inframmettente, inverecondo, vizioso, adulante, perchè non li somiglia. Se buoni, sogliono tuttavia confondere la modestia e la verecondia colla imbecillità; onde quando s'avvengono in un modesto candore, non lo apprezzano, lo credono inetto, e si guardano di favoreggiarlo, non già per cattivo animo, ma perchè stimerebbero di collocare in esso poco saviamente l'opera loro. Perciò anche per gradire a costoro, ti è d'uopo vestirti di presunzione, di arroganza, e rinnegare la tua propria natura. Insomma al dì d'oggi, salvo casi rarissimi, non possono ottenere la protezione dei grandi, se non gli uomini mediocri e i ciarlatani. L'ingegno povero e sfortunato che non ha la prima, e non può risolversi ad acquistar la seconda di queste doti, non dee cercare altro fautore e mecenate che sè stesso. Si confidi in Dio, che aiuta gli uomini virtuosi, e non accende in alcuni di essi la sacra fiamma dell'ingegno, per ispegnerla privandola del necessario alimento, ma la espo-

(1) *Principe*, 25.

ne spesso al vento delle traversíe e delle persecuzioni, acciò, agitandosi e vincendo i contrasti, s'accresca di vivacità e di vigore. La sventura è un dono divino: ella affina gli spiriti, e rinforza gli animi degni di portarla. Se non fosse altro, ella è utile, perchè salva dalla morbidezza, e perchè il piacere, non il dolore, è il più gran nemico della virtù e degli uomini.

L'amore che gl'ingegni grandi hanno per l'indipendenza, gli fa anche abborrire dalle parti e dalle fazioni. Le quali tolgono da un lato ciò che danno dall'altro, e se accrescono fuori del loro cerchio il potere di chi le timoneggia, gli scemano la libertà. Ogni caposetta è più o meno schiavo de' suoi dipendenti, ed è costretto di ubbidire ai capricci e alle passioni della parte, per conservare la sua potenza. Le fazioni, per mantenersi in istato, e allargarsi o crescere di forza, hanno mestieri di cautela, di secreto, di maneggi, di raggiri, di macchinazioni, di frodi; laddove l'ingegno è libero e aperto nemico di ogni simulazione e dissimulazione, magnanimo a cose grandi, insofferente di ogni procedere che sappia d'inganno, di meschinità e di grettezza. Egli ambisce di comandare, perchè il suo imperio è quello del vero; ma vuole avere per sudditi le menti libere ed elette, ama di possedere una larga e durevole monarchia sulle generazioni avvenire, e non di regnare oscuramente per qualche giorno nel giro angusto dei crocchi e dei ritrovi. Il dominio fazioso alletta gli uomini volgarmente ambiziosi e mediocri, ma infastidisce coloro che sono avidi di gloria e aspirano alle cose somme.

L'ingegno è amatore della patria, e animato da un savio zelo nel servirla. Egli non è solamente uomo e filosofo, ma cittadino, e sa che i doveri civili, movendo, come gli altri, della legge morale, sono assoluti e inviolabili. Sa che l'amore prescritto verso tutti gli uomini riguarda principalmente la patria; perchè, oltre

alla fratellanza comune, l'uomo ha una parentela particolare co' suoi consorti di paese, di lingua e di stirpe; e perchè, avendo ricevuto da loro la nascita, l'educazione e tutti i benefizi della civil coltura, all'obbligo della carità s'aggiunge il debito della gratitudine. E però Cristo impose l'amor del prossimo, e il prossimo è specialmente la patria. Chi ama la patria dee studiarsi di servirla e di beneficarla, anche a proprio dispendio; onde gli uomini virtuosi si recano a guadagno, anzichè a perdita, i loro mali, se conferiscono a così nobile intento; e le consacrano, se occorre, eziandio la vita; perchè il martirio patrio, dopo il martirio cristiano, è il più grande ed eroico. Bello insomma e glorioso in ogni condizion di fortuna, dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini, è il soffrir per la patria. Chi ama la patria è caldissimo nel promuovere ogni suo bene e vantaggio; ma il suo fervore è governato dalla sapienza, così nell'uso e nella scelta dei mezzi, come nell'elezione del fine. Questa vuole che ogni utile si stimi il vero suo pregio, e si sottopongano i beni inferiori ai superiori; quella ricerca che si adoperino i mezzi più acconci al conseguimento dello scopo, e degni della santità di esso. Onde errano coloro che antepongono le arti di sollazzo alle arti utili, e queste alla moralità, alla religione e alla sapienza delle nazioni. E peggio fa chi ricorre alle opere abbiette ed ingiuste, per felicitare il paese natìo: onde i fautori di rivoluzioni violente e di una libertà sanguinosa, sono empi e detestabili. I più gran nemici della libertà non sono quelli che l'opprimono, ma quelli che la deturpano. Imperocchè i primi ne accrescono col pregio il desiderio, e la fanno amare, eziandio dai tepidi e dai cattivi: i secondi la rendono odiosa e formidabile ai buoni. Il cittadino virtuoso sacrifica, se occorre, alla libertà della patria, la vita, non la virtù. La libertà è certo un gran bene; ella è per gli Stati ciò che l'arbitrio per gl'individui: da lei provengono la forza,

la dignità, lo splendore, ogni progresso, ogni eccellenza civile. Ella è sovratutto necessaria all'ingegno; il quale, come generosa pianta, madre di preziosi frutti, ha bisogno di un campo aperto, di aria libera, e all'uggia malefica del dispotismo non alligna. Ma i pregi del vivere libero derivano dalla moralità, che n'è il principio e la regola suprema; i cui precetti, come le dignità matematiche, sono assoluti e irrefragabili. Una libertà scellerata è micidiale di sè stessa, e peggiore della servitù; giacchè lo schiavo è tiranneggiato dagli altri, e un popolo licenzioso da sè medesimo; onde quello è infelice, ma innocente; questo è misero e colpevole, vittima e carnefice. Il vero filosofo sa schivare sapientemente tutti questi eccessi, e reca nell'adempimento degli uffici civili quel senno vigoroso e quella perizia ch'egli adopera nell'inchiesta del Vero. Oggi stimasi da molti che gli uomini studiosi e speculativi siano inetti alle faccende, e che i valenti nella teorica siano nulli nella pratica (1). Ciò è verissimo, se si parla della pratica moderna; perchè dovendo correre fra ogni negozio e chi lo maneggia una certa proporzione, la frivolezza dei costumi e la viltà delle opere al dì d'oggi è tale, che gli uomini generosi non amano d'impacciarsene. O se il fanno, spesso non riescono: perchè il lor modo di procedere si discorda troppo da quello dei loro cooperatori. Come il savio fra i pazzi è matto, così chi è buono e franco diventa un dappoco fra i tristi, e l'uomo grave e forte riesce ridicolo o insopportabile a chi si pasce di frasche e di lezi. Ma fra gli antichi, che erano altri uomini, io trovo che gli spiriti segnalati aggiunsero spesso alle opere dell'ingegno la civil sapienza. E nella nostra Italia, quando il nome di patria non era affatto spento, non mancarono siffatti esempi: basti il ricordare Dante e Michelangelo. Ma al giorno d'oggi,

(1) Vedi la nota XXXVI in fine del volume.

mentre quasi ogni virtù è venuta meno nel vivere pubblico, è forse bene che gli ingegni grandi si appartino talvolta dagli affari civili, per poter giovare alla patria colle lettere e colle dottrine. E l'utile che risulta dallo scoprimento e dalla promulgazione del vero è tale, che può ben rendere lodevole, non che scusabile, l'ozio civile; sovratutto, se chi scrive applica l'animo a quelle cognizioni che sono proprio oggetto dell'ingegno speculativo. Nel che gli uomini non volgari riescono tanto più profittevoli, quanto l'amore ardentissimo del vero, la nobiltà dell'animo e la libertà dell'ingegno, gli rende più schifi di ogni adulazione, e banditori intrepidi della verità, eziandio dura e spiacente. Senza questa dote, l'ufficio dello scrittore riesce vano o funesto: gli assentatori dei popoli, non sono meno pestiferi che quelli de' principi. E gli scrittori generosi intendono spezialmente a giovare la patria, coll'acuire ed avvalorare la tempra nazionale del popolo a cui appartengono (1). Il che i nostrali conseguiranno, promovendo il costume italiano in tutte le sue appartenenze, e contrastando alla follía di certuni che vorrebbero scambiarlo alle usanze accattate e forestiere; i quali si mostrano così sapienti, come chi esortasse gl' Italiani ad abbandonar quel giardino che la Providenza ha assegnato alla loro coltura, per trasferirsi ad abitare in qualche landa infeconda e selvatica. Imperocchè le nazioni, oltre il clima materiale in cui vivono, hanno una spezie di clima morale, che è il loro proprio genio; il quale è tanto più importante, che, serbandolo, un popolo può sopravivere alla perdita del paese nativo, e mancandone, la patria diviene il suo sepolcro. Ma oltre al costume, che varia secondo i popoli, il genio italiano ha un privilegio particolare, e tutto suo proprio. Il quale consiste in ciò, che il vero assoluto, cioè l'Idea

(1) Vedi la nota XXXVII in fine del volume.

nella sua pienezza, è una proprietà intrinseca dell'Italia, come nazione. La religione cattolica, come verità, dee esser cara a ogni gente: a noi Italiani dee esser cara e preziosa, come vera, e come nazionale. La religione cattolica è specialmente nostra: è nostra, perchè l'Italia, presala nascente dalla sua culla, fu strumento principale del suo crescere e propagarsi in tutto il mondo barbaro e civile; è nostra, perchè regna in tutta la Penisola, con poca o niuna discrepanza di altri culti; è nostra sovratutto, perchè possediamo la sede suprema del suo sacerdozio, perchè dobbiamo a questa sede la gloria di aver fra noi la capitale religiosa dell'universo, e di vedere rinnovata, senza le lagrime e il sangue dei popoli, la grandezza latina. So che per una cecità deplorabile queste verità non sono volute intendere da una parte dei colti Italiani; so che molti recano a carico della comune patria, e alcuni ad obbrobrio (oh delirio!) il suo precipuo splendore. Ma quanto più questo errore è radicato e funesto, tanto più è d'uopo che gl'illustri scrittori rivolgano ad esterminarlo la loro facondia e dottrina. In nessun modo gli odierni Italiani possono meglio servire alla patria, che adoperandosi a redimerla da una morte di tre secoli; ma per ravvivarla è mestieri rinnovarne, l'anima che consiste principalmente nelle avite credenze. Una Italia incredula e francese, o protestante e germanica, sarebbe ridicola, se non facesse stomaco e ribrezzo. A questo sublime argomento si applichi adunque l'ingegno italiano; e facendolo debitamente, non avrà bisogno di scusarsi colla patria, se la condizione dei tempi gli vieta l'operare e non gli permette che lo scrivere.

L'ingegno, finalmente, è religioso, e in questa dote consiste la sua perfezione. Egli è soggetto a Dio; perchè Iddio è l'unica fonte del suo essere, della sua vita, della sua potenza. Iddio è l'Idea, e da Lui, come forza creatrice, procede la virtù conoscitiva e operante dello

spirito; il quale però derivando da Dio, e riflettendosi in Dio, è come un raggio di luce che riverbera verso il suo principio. Se quest'ordine si muta, e l'ingegno dell'uomo si ribella dal suo Autore ed oggetto supremo, egli perde la sovranità ond'è privilegiato, come un principe che si spodesta da sè medesimo; e la sua signoria, come ogni altro diritto, cessando di essere divina, diventa nulla. Ma Iddio, che favella internamente e naturalmente, pel suo Verbo, alla mente di ogni individuo, ha parlato per modo esterno e sovranaturale a tutto il genere umano. E come l'intelletto è il mezzo con cui l'uomo apprende la manifestazione naturale del Verbo, così la Chiesa è l'organo per cui egli partecipa a quel lume rivelato che di eccellenza sovrastà al razionale; onde l'autorità ecclesiastica è rispetto ai veri della seconda specie, ciò che la luce intelligibile, riguardo a quelli della prima. Perciò il vero ingegno è cristiano e cattolico; e se non fosse l'uno e l'altro, non sarebbe ideale; giacchè *la rivelazione di Cristo dichiarata dalla Chiesa, è la conseguenza necessaria, e il necessario compimento dell'Idea.* Il suo ossequio verso gli oracoli ecclesiastici è sincero, profondo, illimitato, perfetto. Per quanto siano pellegrine e straordinarie le doti di cui Iddio lo ha arricchito, conoscendosi uomo e soggetto ad errare, egli adora le sentenze di quel tribunale, che non può fallire, e ubbidisce alla Chiesa, come il più idiota de' suoi figli. Se gli accade di pubblicare le sue opinioni, questa docilità gl'inspira una sicurezza non possibile ad aversi altrimenti; poichè, conoscendo la debolezza dello spirito umano, non ignora, quanto sia facile l'errare senza volerlo, e il nuocere, invece di giovare; onde potrebbe sempre dubitare del proprio parere, se non avesse una madre sapiente e amorosa, pronta a soccorrere i suoi figliuoli, e a rimetter gli sviati sul dritto cammino. Egli indirizza ad ubbidirle quello stesso fervore, quella risoluzio-

ne, quella saldezza, quella costanza, quella grandezza d'animo che suole adoperare nella scoperta del vero, e nel resistere alla forza o ai capricci degli uomini. Egli è docile, come il fanciullo nel ricevere le parole di vita; ma la sua docilità non è mollezza. Anzi è vigore e fortezza d'animo; perchè la fede non è fatta pei pusillanimi e per gl'imbelli, se non in quanto, accogliendoli caramente e stringendoseli al seno, gli avvalora col suo tocco, e si mostra del pari potente e pietosa. La religione cattolica è la religione dei forti, ed oggi appunto è scaduta e languente in una gran parte degli uomini, perchè gl'ingegni e gli animi forti non abbondano. Ella si riduce in sostanza alla fede e all'amore; le quali due virtù tengono del sovrumano e richieggono bene spesso la costanza di un eroe e la generosità di un mártire. Siccome la potenza sensitiva ha il predominio sulle altre facoltà, l'uomo tende da ogni lato verso gli oggetti sensibili, ed è inclinato a cercare in essi, così il vero, che dee appagare il suo intelletto, come il bene, che dee muovere la sua volontà e acquetare le sue brame. Quindi è, che il sensismo nella speculazione, e l'egoismo nella pratica, sono i due malori nativi, impigliati nel cuore umano, che fermano la cognizione nelle cose esterne, e concentrano l'animo in sè stesso, come nell'ultima meta di ogni suo movimento. Il Cristianesimo combatte questa disposizione viziosa, e imprime nelle nostre potenze un indirizzo affatto contrario, sostituendo l'Idea al senso, l'Intelligibile al sensibile, Iddio al mondo e a noi medesimi. Colla fede, leva lo spirito alle verità razionali e a quelle che avanzano la ragione; colla carità, toglie l'animo al perverso amore di sè, e gli prescrive di porre in cielo il suo ultimo fine, e l'oggetto supremo di ogni suo desiderio. E riducendoci a cercare in Dio il sommo vero e il sommo bene, ristabilisce nell'uomo l'ordine razionale delle cose, e spianta dalle radici quella ingiusta signoria, che il senso aveva

usurpata sulle facoltà e propensioni più eccellenti. Stupenda armonia, ed atta a provare la sovrumana virtù e verità dell'Evangelio, il quale, essendo *la restituzione perfetta dell'ordine ideale nelle potenze umane*, chiarisce colla propria natura la divinità del suo principio. Ma per mettere in opera una dottrina così sublime, praticare quel doppio eroismo della carità e della fede, e vincere sul senso ribelle un'aspra battaglia, che dura quanto la vita, ci vuole una energia, una grandezza d'animo e una costanza indicibile. E dalla difficoltà della pugna nasce il pregio della vittoria, e la singolare bellezza del culto che l'inspira. Quanto si è alla fede in particolare, gli uomini ingegnosi, vaghi di evidenza e baldanzosi pel senso delle proprie forze, trascorrono facilmente all'orgoglio, e aspirano a far della loro mente l'assoluta misura del vero. L'indole poi di questi tempi aiuta la miscredenza, e l'avvalora colla forza incredibile della opinione e dell'esempio. Onde non è raro il vedere uomini non volgari, e capaci di comandare all'età, esserle devoti e ligi nelle cose men ragionevoli; e vittime infelici del secolo, o preda di una folle ambizione, lasciarsi strascinare da quel torrente di cui dovrebbero fermare il corso. Ma se fossero più savi, che non sono, e buoni calcolatori, conoscerebbono che anche rispetto alla propria fama, male si consigliano nel blandire e servire alle opinioni; perchè la riputazione fondata sull'errore svanisce in breve colle dottrine che la partoriscono. Il solo ingegno cattolico non teme le ingiurie del tempo, perchè scolpisce il suo nome sulle pareti di un tempio immortale. E se, mentre vive, egli è schernito e vilipeso; nel dispregio dei dispregiatori, nell'antiporre l'avvenire al presente, che alletta gli animi volgari, risplende la sua forza; giacchè questa magnanimità di spiriti è propria di coloro che sovrastanno alla moltitudine. Senzachè la religione, oltre all'assicurare un nome onorevole e duraturo, affina lo stes-

so ingegno, e lo accresce di nerbo e di squisitezza. È opinione di molti, che la professione cattolica scemi le forze dell'intendimento, inceppi e ritardi i progressi del sapere. Se ciò fosse vero, gli uomini religiosi dovrebbono rallegrarsi di vivere in questo secolo, che a tale stregua sarebbe cattolico per eccellenza. La fede non vieta la libertà, ma la licenza: non è intoppo, ma freno: non combatte la forza, ma la debolezza; perchè da questa e non da quella, provengono gli eccessi e i trascorsi licenziosi. Gli spiriti immoderati sono gagliardi in apparenza, fievoli in effetto, giacchè si sottraggono alla legittima ubbidienza, per servire ai sensi, alla immaginativa, alla consuetudine. Potrei anche provare che gli abiti intellettivi del perfetto cristiano sono tutti favorevoli all'ingegno e all'inchiesta del vero; ma questa sarebbe materia di un lungo discorso (1). Nè ciò è necessario, quando gli esempi bastano a chiarircene. I pensatori più eminenti che da quindici secoli in qua abbiano illustrate le scienze speculative, furono di professione cattolica, o almeno vi si accostarono, allorchè nacquero nei paesi eterodossi. Chi oserebbe pareggiare ai campioni di questa i prìncipi dell'eresia? Ragguagli Atanasio ad Ario, Agostino a Pelagio, Bernardo a Abelardo, Dante e il Borromeo a Calvino e a Lutero, chi voglia distinguere dal fasto bugiardo la vera grandezza della mente. L'esperienza mostrò in ogni tempo che l'uomo, rinnegando la vera fede, perde la metà del suo valore, e diventa minore di sè stesso e della propria fama. Quanto l'ingegno cattolico è splendido e bello, tanto l'ingegno eretico è tristo, oscuro, brutto, spiacevole a contemplare. L'eresiarca è come un monumento in ruina, che serba i vestigi della grandezza antica, ma rattrista lo spettatore, mettendogli dinanzi agli occhi,

(1) Si troveranno alcune avvertenze su tal proposito nell'ultimo capitolo del primo libro di questa Introduzione.

e rappresentando al vivo la vanità dell'uomo, e la fragilità delle sue opere. Ovvero si può paragonare a quegli spiriti superbi e balzati dal cielo, onde ci parla la religione, che, idoleggiati al vivo sulle tele o nei carmi, destano in chi li contempla un'impressione sublime, ma dolorosa e spaventevole, dove fra la miseria e la deformità della colpa, traluce ancora un languido raggio del bello primitivo.

La religione dà un pregio infinito alla vita temporale dell'uomo, intrecciandola coll'eterna. E siccome la morte è il passaggio dall'una all'altra, ella riceve dalle credenze religiose un valore e un sembiante singolare e pellegrino. La fede abbellisce la morte, e la rende dolce, gioconda, preziosa, desiderabile, spogliandola del concetto di distruzione, per cui è spaventosa al più degli uomini, e rappresentandola, come un riscatto da questo carcere terreno, in cui si suol piuttosto agonizzare che vivere, e come una rinascita alla vera vita. Ma per l'uomo dedito allo studio del vero, e avvezzo a fissar gli occhi in quel velo impenetrabile che gliene asconde una parte, la morte acquista una dignità particolare, apparendogli, come *la trasformazione del sovrintelligibile in intelligibile, e la perfetta rivelazione dell'Idea.* Perciò, non che rifuggire dal fatal esito che lo aspetta, egli vi aspira come alla sua liberazione, e anela all'eternità, che dee iniziarlo a un grado più elevato e più recondito di scienza. Il sapere di questo mondo è un rudimento elementare che non può essere compiuto quaggiù. Noi siamo fanciulli che impariamo a leggere, e la nostra enciclopedia è un alfabeto. Ma questa disciplina preparatoria ed incoativa sarebbe inutile, e il desiderio che abbiamo di accrescerla, vano e ripugnante, se lo spirito dell'uomo non fosse ordinato a godere altrove una cognizione virile e perfetta. L'uomo giusto, quando invecchia, sembra acquistare un certo presentimento del bene a cui è vicino, e ringiovanisce spiri-

tualmente, perchè accostandosi al suo fine, si trova in procinto di ritornare al suo principio. Questo sentimento imprime nell'ultima parte di una vita bene spesa, una dignità e una quiete maestosa e solenne. Onoranda è la cristiana vecchiezza, e sereno il suo termine. E quando alla virtù si aggiunge l'ornamento dell'ingegno, e lo splendore di una grande e pura rinomanza, la canizie acquista un'autorità profetica. Ma l'età provetta è mesta e lugubre, se non è rallegrata dalla speranza; e trista è la morte dell'uomo celebre, senza dolcezza di religione. Il pensiero della gloria superstite non basta a consolarlo, mentre la vita lo abbandona, e lo contrista piuttosto, come l'imagine di un bene, che non sarà più suo, quando non potrà gustarlo, nè possederlo. Teofrasto, dopo una vita lunghissima e celebratissima, conobbe, morendo, la vanità della gloria, e si pentì dei sudori spesi in acquistarla (1). E veramente, a che giova la ricordanza dei beni passati, se non a rammaricarsi di averli perduti? Narrasi che il celebre Goëthe invocò dolorosamente la luce, nel punto stesso che i suoi occhi si chiudevano per sempre (2). Ma il Cristiano che anela a fruire di quella luce che non verrà meno, e verso la quale il nostro giorno è profonda notte, trova ragione di conforto; e quando i beni e la fama terrestre si dileguano, egli leva il pensiero a quella gloria celestiale il cui godimento avanza ogni concetto. Questa fiducia gli addolcisce l'amaro della partenza, e gli prolunga in un certo modo ed eterna il possesso medesimo di quei beni che abbandona. Gli diletta il pensare che quando godrà beato in grembo a Dio, il suo nome sarà pure benedetto sopra la terra. Gli allori caduchi, che appassiscono per morte, gli sono tuttavia cari e preziosi, perchè spera che rinverdiranno nella

(1) Diogene Laerzio, lib. V, cap. 2, num. 11.
(2) Vedi la nota XXXVIII in fine del volume.

vita immortale. La memoria dell'ingegno virtuoso vive e fiorisce in cielo, assai più che in terra; giacchè l'ingegno bene usato è virtù: il suo proprio teatro è il concilio universale degli spiriti, e l'eternità tutta quanta è assegnata al preconio delle sue laudi. Misero colui che abusò dei doni di Dio, e volse a perdizione degli uomini il fuoco celeste datogli per beneficarli! Nessuna calamità è pareggiabile a questa; e la stessa immaginazione non può misurare l'affanno che dee sentirne la coscienza di un moriente. Ma l'agonia del Cristiano è tranquilla, e il sentimento del suo valore non ha rimorsi. La ricordanza dei privilegi ricevuti nol turba, ma gl'inspira un umile affetto di fiducia e di grazia, perchè se bene egli lascia il campo che ha coltivato, sa di recar seco i frutti de' suoi sudori e delle sue fatiche, e si confida di offerirli, come buon operaio, a un giusto e pietoso signore, che ad un sorso di acqua dato per amor suo ha promesso una eterna ed ineffabile ricompensa.

FINE DEL TOMO PRIMO

NOTE

La maggior parte delle note che seguono, sono accessorie al testo, nè richieste all'intelligenza o dimostrazione delle cose che vi si discorrono. Le ho raccolte in fine del volume, acciò non interrompano inutilmente la lettura di quello. Quanto ad alcune poche che le accompagnano, e sono tuttavia necessarie a illustrare o provare la dottrina del libro, versanti per lo più nel discutere o esporre le altrui opinioni, non ho potuto, per la troppo loro lunghezza, distribuirle a piè di pagina ne' luoghi opportuni. D'altra parte il soggetto loro è tale, che, inserite nel testo, avrebbero nociuto all'economia dell'opera.

Nota I. — Se i dilettanti che la spacciano da aristarchi, aggiungono a questo vezzo lo splendor della nascita e della fortuna, ogni gara che i veri studiosi vogliano pigliar con essi, dee parere una vera follìa (1). Imperocchè, come mai un uomo povero e oscuro, benchè ingegnoso e dotto, potrìa aver ragione, al dì d'oggi, contro chi possiede, verbigrazia, cinquantamila scudi di entrata, ed è investito di titoli feudali? I quali in primo luogo conferiscono il privilegio di parlar di tutto, sapendo poco o nulla, e di esser eruditissimo, senza una fatica al mondo. In secondo luogo, i ricchi e i fortunati professano per ordinario le opinioni avvalorate dall'uso corrente, perchè il lor modo di pensare è frutto di letture scioperate, frivole, e del conversare, non di eletti studi, nè di profonde meditazioni; e hanno una certa contentezza beata di lor medesimi, che gl'induce a credere di aver toccata la cima della sapienza umana, quando i loro pareri son governati dalla moda. Laonde, se lo studioso dilungasi dalle idee comuni (come accade il più delle volte) e professa dottri-

(1) Dee parer sempre, e può qualche volta non essere.

ne o nuove e sue proprie, o antiche, e in apparenza vecchie e stantìe, egli ha contro di sè tutte quelle verosimiglianze che guidano il giudizio del volgo censito e patrizio, e la sua opinione non può prevalere, se non per un miracolo. Non è adunque da meravigliare che i potenti di oggidì, invece di favorir nobilmente chi ebbe più amica la natura, che la fortuna, come si usava talvolta in antico, con quella sorta di servigi che si possono far senza incomodo, e ricevere senza rossore, si adoprino per avvilirlo, soffocarlo, strozzarlo, salvo che egli compensi colle adulazioni il grave torto di esser più saputo, o meno ignorante di loro. Non crediate però che questi singolari e piacevoli mecenati così operino a mala fede, e per malignità di animo ignobile od abbietto; anzi stimano di giovare alla civiltà del secolo. Il loro torto appartiene all'intelletto, che, non essendo sempre patrizio, come il sangue, gl'induce a credere di esser buoni giudici delle parti più eminenti della cultura, e a stimar che il proverbio (se pur intendono il latino) *ne sutor ultra crepidam,* sia fatto solamente per i calzolai, e non per loro (1).

Nota II. — Invece di dedurre il metodo dai princìpi, i filosofi moderni vogliono dedurre i princìpi dal metodo. Ma come mai si può trovare il vero metodo filosofico, se non si posseggono di già i princìpi? Quando si difetta di questi, si cammina a caso, o si reca nella filosofia un modo di procedere alieno dalla sua indole, e proprio delle altre discipline. Il che venne fatto in parte dal Descartes, quando volle adattare alle scienze speculative il metodo proprio delle naturali, cioè l'osservazione, e creò il psicologismo. Uno degli errori fondamentali del sistema cartesiano si è il porre la metodologia innanzi ai princìpi della scienza. Il signor Cousin lo confessa espressamente, ascrivendo però a pregio il difetto. « L'Esprit qui... distingue Descartes de tous » ses devanciers, c'est... l'esprit de méthode. Il ne s'agit plus de » poser des axiomes, des formules logiques dont on n'a pas vé» rifié la légitimité, et de produire par leur combinaison une » philosophie nominale, une sorte d'algèbre, qui ne s'applique à » aucune réalité. Il faut partir des réalités elles-mêmes. La pre» mière qui s'offre à nous c'est notre pensée. *On ne peut rien ti» rer,* dit Descartes, *de l'axiome célèbre dans l'école:* impossibile » est idem esse et non esse, *si l'on n'est pas d'abord en possession*

(1) Se tal proverbio sapesse d'insolente e di plebeo a chi è in grado di applicarselo, io propongo quest'altro in sua vece: *ne sus Minervam;* il quale, giudicando delle pretensioni dalle abitudini, non dovrebbe al dì d'oggi offendere la schifiltà di nessuno.

» *d'une existence quelconque; la proposition: je pense, donc je* » *suis, n'est pas le résultat de l'axiome général: tout ce qui pense* » *existe; elle en est au contraire le fondement.* L'analyse de la » pensée, telle est donc la méthode cartésienne (1) ». E, lodato il Descartes di questo suo procedere, soggiunge: « On peut dis» tinguer deux époques dans l'ère cartésienne: l'une où la mé» thode du maître, malgré sa nouveauté, est cependant mecon» nue, l'autre où l'on s'efforce de rentrer dans cette voie salu» taire. A la première appartiennent Malebranche, Spinoza, » Leibnitz; à la seconde les philosophes du dix-huitième siè» cle (2) ». Egli ripete sottosopra la stessa cosa in altri luoghi delle sue opere (3), e dichiara di aver seguìto egli medesimo le cartesiane pedate: « Mes premiers soins furent donnés à la mé» thode. Un système n'est guère que le développement d'une mé» thode appliquée à certains objets. Rien n'est donc plus impor» tant, que de reconnaître d'abord et de déterminer la méthode » que l'on veut suivre (4) ».

Basti qui l'aver accennato un errore che domina in quasi tutte le scuole moderne, e la cui confutazione risulterà ampiamente dal successo di tutto il nostro discorso.

NOTA III. — Il signor Cousin trapiantò in Francia questo paradosso dell' Hegel, e lo difese in modo assoluto ne' suoi Nuovi frammenti filosofici (5), e con qualche temperamento nel suo Corso di filosofia (6), dove parla pure della Scolastica (7) nei medesimi termini.

NOTA IV. — Uno degli usi piacevoli che corrono oggigiorno nella repubblica delle lettere, presso i Francesi, è l'adorazione e la celebrazione reciproca degli autori. Dal più minuto scrittorello fino a coloro che a ragione o a torto sono venerati prìncipi, e distributori autorevoli della lode e della riputazione, il turibole va attorno, e tutta la Francia non è oggimai, che un profumo. Il brutto vezzo di aspreggiarsi e bistrattarsi colla penna,

(1) COUSIN, *Cours de phil. de* 1818 *publié par Garnier*; Paris, 1836, p. 2, 3.
(2) *Ibid.*, p. 3.
(3) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2.
(4) *Fragm. phil.*, préf. de la prem. édit., tomo I, p. 45.
(5) Paris, 1829, p. 1-8.
(6) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 2; - *Hist. de la phil. du XVIII*[e] *siècle*, leçon 2.
(7) *Hist. de la phil., du XVIII*[e] *siècle*, lecon. 2, 9.

e le battaglie letterarie o accademiche che turbarono spesse volte il campo pacifico delle scienze, non sono quasi più di moda: in iscambio ogni scrittore prova pe' suoi confratelli una tenerezza e un'ammirazione indicibile. Ogni articoluzzo o libercoletto ch'esce alle stampe, è un capolavoro, i cui pregi volano ben tosto attorno, pubblicati dalla tromba della fama, e commendati da mille bocche alla immortalità. Se un abitante della luna discendesse quaggiù, e leggesse le lodi sperticate che si dispensano sui nostri fogli, dovrebbe meravigliarsi della nostra incomparabile fecondità in ogni genere di grandezza; dovrebbe credere che, se i savi dell'antica Grecia furono sette, non v'ha, al dì d'oggi, provincia di Europa che non ne abbia le centinaia. Vero è che il miglioramento può parere più specioso, che effettivo. Gli scrittori odierni si lodano in presenza, e scrivendo; ma in cuor loro, ed assenti, si astiano e si lacerano, come in antico. Questo modo di procedere è più prudente; ma parmi assai men generoso; e quando la buona creanza se ne contenti, non so se la lealtà e la carità cristiana possano appagarsene. Oltre che, se c'è l'obbligo di non ingiurare, si è pur tenuto a non adulare. Queste lodi sdolcinate e scoccolate che oggi ingombrano i libri, fanno stomaco alla gente. L'arena letteraria, se non è un luogo da pugni, non è anco una sala di ballo: nè chi scrive ha buon garbo a imitare i damerini che complimentano le signore. Se si dee eccedere alcun poco da qualche parte, amerei meglio che i letterati adombrassero la fiera e virile ruvidezza dei lottatori, che gli scambietti, le smancerie, i vezzi dei molli ed effemminati cicisbei. Gli antichi non parlavano, non lodavano in questa maniera: nè posso immaginarmi che Demostene e Cicerone, Tucidide e Tacito, Dante e Michelangelo cerimoniassero alla foggia dei moderni, come non posso figurarmeli attillati e atteggiati secondo la moda che fiorisce sulla Senna.

Nota V. — Siccome, non che confutare una folla di autori moderni che sentono diversamente da me circa i punti trattati nella mia opera, non ne fo pure menzione, debbo dar ragione del mio silenzio. Il quale alcune volte procede da mera ignoranza; perchè nelle mie condizioni di fortuna, non essendomi possibile il pigliar conoscenza di tutti i libri che si stampano anche solo in Francia e in Italia, non posso ragionevolmente discorrerne; nè so adattarmi all'uso corrente di parlare delle cose e dei libri che non conosco. Altre volte, e, a dir vero, molto spesso, il mio tacere proviene da un altro motivo, che lascerei volontieri indovinare al lettore, se non mi fosse d'uopo accennarlo per mia giustificazione. Io credo che l'interesse della scienza e

la preziosità del tempo, dalla parte di chi scrive e di chi legge, interdicono che si faccia menzione di quelle opere che non si levano sopra il mediocre per la dottrina e per l'ingegno degli autori. Tuttociò che è triviale, leggero o volgarmente paradossale, non merita pure di essere nominato; perchè se si volesse tener dietro a tutte le inezie, le stranezze e le scempiezze che si stampano alla giornata, si andrebbe in infinito, con tedio indicibile e nessun pro dei lettori. Egli basta fermare i pronunziati applicabili alle varie dottrine che corrono, atti e sufficienti a mostrare il vero pregio loro. L'impresa di criticare e confutare sugosamente i libri mediocri che escono di tempo in tempo, appartiene ai giornali; dico ai giornali buoni, che siano quali debbono essere. Imperocchè un buon giornale non è la scienza, ma la censura di quelli che la coltivano. Chi scrive un libro dee solo far caso delle opere di peso; le quali veramente non danno molta fatica a chi s'intromette di filosofare; perchè il buono in questo genere non fu mai così raro, nè il cattivo o il mediocre così strabocchevole, come oggi. Ciò basterà per escusarmi, se io preterisco affatto certe composizioni recenti, senza guardare al giudizio che se ne porta dagli árbitri della moda. Nel qual novero io colloco una ponderosa compilazione che si sta facendo in Francia, sotto il titolo di Enciclopedia nuova; i cui autori, usciti dalla scuola del Saint-Simon, cominciarono a divulgare i lor pensamenti in uno scritto periodico, sotto il nome di Rivista enciclopedica. Or che dire di una setta, la qual comincia con un giornale e finisce con un dizionario? I giornali e i dizionari scientifici con poco bene han fatto tanto male al vero sapere, che chi non sa eleggere altra forma che questa, per esprimere i propri pensieri, non fa presumere molto favorevolmente della sua profondità filosofica. I giornali e i dizionari ripugnano assolutamente all' unità, alla simmetria, alla concatenazione, alla precisione, alla concisione, alla chiarezza, insomma all'organismo scientifico: fanno il sapere in pezzi: rendono impossibile ogni ordine: introducono il caos nelle dottrine: importano molte lacune e molte ripetizioni inevitabili; e quindi piacciono ai lettori frivoli, ma infastidiscono e impazientano chi cerca ne' libri un alimento sodo e nutritivo. Si noti bene che io parlo qui dei giornali che si scostano da quel fine che si dovrebbono proporre. Un ingegno non volgare, ma scettico, come Pietro Bayle, può dilettarsi dell'ordine disordinato di un dizionario, come conforme al suo sistema; ma un gran filosofo dogmatico, una mente architettonica dee ripugnare a tal maniera di componimento. Nel secolo passato una setta che mirava a distruggere tutti gli ordini stabiliti, concepì l'idea di una enciclopedia, che corrispondeva meravi-

gliosamente al suo intento; la quale in effetto demolì ogni cosa, e sterminò in Francia la religione e il vero sapere. Ma gli strumenti con cui si atterra e si riduce in polvere un edifizio, non sono già quelli con cui si può rifabbricare; onde il volere restituir la scienza e ricomporre la religione con enciclopedie e altre tali opere la cui sola forma esclude la profondità, è impresa ridicola. Egli è vero che gli autori della Enciclopedia nuova si propongono di continuare la tradizione del secolo decimottavo. La tradizione? Ma che tradizione può esser quella che preme le orme de' filosofi più antitradizionali che siano stati al mondo? Se non si vuol puerilmente abusare il senso dei vocaboli, la tradizione non consiste già nel ripetere e seguire le stravaganze in cui può cadere questa o quella generazione di pensanti, ma nel custodire quell'insegnamento che per una catena non interrotta risale ai princìpi del genere umano. Gli autori dell'Enciclopedia nuova pretendono veramente di mantenere questa catena; ma siccome essi ripudiano la verità storica dei monumenti che ne sono il primo anello, e turbano il regno della critica colle fole germaniche dei miti e dei simboli, applicati promiscuamente a tutte le parti dell'antichità, i dogmi tradizionali non hanno più alcun valore, e arrendevoli, come pasta molle ai capricci dello spirito, riescono ciò che piace a ciascuno di farne. Quanto alla dottrina, i nuovi enciclopedisti lasciano molto da desiderare (1); e se tuttavia avanzano gl'increduli dell'età passata, egli è d'uopo notare che l'ignoranza di questi nelle cose di religione teneva ancor meno del raro, che del miracoloso. Basta forse il sovrastare a Tersite, per essere riputato un Achille di forza e di valore? Ma ciò che è più bello si è che i moderni enciclopedisti hanno in gran concetto la valentía dei loro precessori, gli tengono per invitti, e nello stimare l'altrui merito, porgono la misura del proprio. Essi ti dicono francamente che *la pugna della filosofia contro il Cristianesimo è ormai terminata*, e che il tirarla innanzi sarebbe *un proseguire inutilmente la vittoria* (2). Ti affermano, con un piglio ancor più ridicolo, che la filosofia « a triomphé du » christianisme en l'attaquant par son côté faible, c'est-à-dire en » pulvérisant ses mythes et ses symboles (3) ». Certo, quando

(1) Si avverta che io parlo solo di quelle parti dell'Enciclopedia nuova che riguardano le scienze speculative e religiose.

(2) Art. *Christianisme*, tomo III, p. 555.

(3) *Ibidem*, p. 556 Nota singolar foggia di espressione. Come mai si può *ridurre in polvere* ciò che non ha luogo? Come mai, per *ridurre in polvere* dei miti e dei simboli, ci vuole la filosofia? E in che modo i moti ed i simboli si possono *ridurre in polvere?* Questa bella

uno scrittore sentenzia gravemente che le credenze religiose di Bacone, del Leibniz, del Newton, del Pascal, del Bossuet, del Vico, dell'Euler *furono ridotte in polvere* dal Voltaire, dal Diderot, dall'Holbach, dai deisti inglesi, dai razionalisti tedeschi; quando egli discorre in tal guisa, senza il menomo sospetto di compromettere la dignità propria, e il sussiego de' suoi lettori e uditori; il solo sentimento che possa impedire il riso inestinguibile di cui parla Omero, è quell'affetto di commiserazione che si prova verso le vittime di un errore eccessivo e deplorabile. Imperocchè, qual cosa è più singolare, che il cantar vittoria dopo la sconfitta? Che il voler mutare in marcia trionfale una ignominiosa fuga? Mi si citi un solo punto in cui la filosofia abbia *ridotto in polvere* il Cristianesimo; e se il fatto è vero, io voglio tacer per sempre. Ma se altri si risolvesse di accettare il mio invito, si guardi bene dal provare invece la propria ignoranza; perchè io ho conosciuti uomini dottissimi in questo o quel ramo delle scienze profane e irreligiosi; ma uomini versati nella religione, e tuttavia increduli, non ne ho conosciuto nessuno. Quanto ai nuovi enciclopedisti, convien credere che il desiderio di avere il suolo bello e netto, per innalzare un novello edifizio, senza l'impaccio di demolir l'antico, e fuori del rischio di fabbricare in aria, abbia cooperato a persuader loro quella singolare opinione. I trovati religiosi erano possibili nella gentilità, e lo sono tuttavia fuori del Cristianesimo; benchè in tutti i casi il novello instituto, se mette radice, sia più tosto un rinnovamento, che una innovazione. Ma dove regnano i riti cristiani, o se ne ha notizia, il tentativo non può riuscire; perchè il tipo del vero, che sta innanzi agli occhi di tutti, nol comporta: la cognizione che si ha dell'originale, smaschera le cattive copie, e preclude ogni via al fanatismo e alla frode. Perciò i parti di questo genere muoiono avanti di nascere, e sono aborti ridicoli o schifosi (1). L'esempio recente e nazionale dei Teofilantropi, e quello in ispecie dei Sansimoniani, a cui si attengono per convenienza d'idee e ragion di origine i nuovi enciclopedisti, avreb-

frase dee qui voler dir *confutare*, poichè si tratta di dottrine: il confutare può solo farsi rispetto agli errori; come dunque si possono *ridurre in polvere* i miti ed i simboli, cioè delle favole e dei sogni? Tanto sarebbe il voler confutare le metamorfosi d'Ovidio o la lingua latina. I nuovi enciclopedisti volevano dire che la filosofia *ridusse in polvere* il Cristianesimo, registrando i suoi dogmi e i suoi prodigi fra i simboli e i miti; volevano, ma nol dissero: e invece di proferire una falsità, proferirono (*sit venia verbo*) una sciocchezza. Questo non saper parlare è frequentissimo e quasi continuo negl'illustri compilatori.

(1) *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, cap. 3, p. 130, 131.

be dovuto aprir gli occhi a questi, e far loro presentire l'esito che gli aspetta. Nè importa che, avendo fallito lo stabilimento di un culto positivo, aspirino ora, con pretensione più modesta, a fondar solamente o preparare una religione filosofica. Imperocchè l'essenza della religione è il dogma; ora la sola via aperta a chi è fuori del paganesimo, è il dogma cristiano o la sua negazione, cioè la miscredenza, qualunque sia la forma in cui essa si mostri, o il velo con cui si copra (1). Il voler preservare il dogma religioso, senza essere cristiano, e il voler ripudiare il Cristianesimo, senza essere deista, secondo la pretensione degli enciclopedisti novelli (2), è solenne follía. Conciossiachè, dove si buscherà il nuovo dogma? Nelle tradizioni forse? Ma se si ripudia il filo diritto e legittimo della tradizione ebraica, cristiana e cattolica, e si accomunano tutte le tradizioni del mondo, si distrugge l'autorità del principio tradizionale, e s'introduce un caos inestricabile. La tradizione legittima che i cattolici riconoscono, è sola autorevole, perchè sola è regolare, continua e gerarchica; perchè sola somministra una regola ferma e inconcussa, onde cernere il vero dal falso nelle memorie disperse, alterate e confuse del genere umano. O vero chiederete all'immaginazione degl'idoli fantastici, per sostener la vece di sovrintelligibili? Ma niun uomo di sano intelletto, e non ignaro delle dottrine cristiane, si ridurrà a ricevere i fantasmi per verità e per misteri. Ciò era talvolta possibile nella gentilità: non lo è più a' nostri tempi, perchè chi ripudia gli arcani della rivelazione, non è acconcio a ricevere quelli dell'immaginativa, se questa per avventura non soverchia in lui la ragione, o se il lume razionale non è in lui abbacinato, vale a dire se non è pazzo o scemo; ma i pazzi e gli scemi fanno numero, e non setta. O vorrete infine ricorrere alla ragione? Ma in tal caso, voi fate un sistema di pretta filosofia, e non una religione, nè differite dai seguaci del vecchio deismo.

Oltre che, per comporre una religione o una filosofia nuova, ci vogliono dogmi nuovi, cioè una cosa impossibile; giacchè la novità sostanziale dei concetti è impossibile nel giro del vero ideale. Nel resto, i recenti enciclopedisti sono tanto alieni dal recondito e dal singolare, che mancano eziandio di quello che si può ottenere nelle scienze speculative. Il loro sistema è un sincretismo indigesto, una copia malcondotta e superficiale delle dottrine germaniche, mescolate colla vecchia incredulità francese: con che sapore e con che garbo, Iddio vel dica. Laonde,

(1) Il razionalismo teologico, verbigrazia, è una vera miscredenza.
(2) Vedi art. *Bolingbroke*, tomo II, p. 760, 761, 762.

quando io li veggo scagliarsi così rabbiosamente, come fanno, contro il signor Cousin, mi paiono molto ingrati; perchè, vogliano o non vogliano, questi fu il loro maestro; e s'egli non avesse fatta in Francia una tratta del panteismo e razionalismo germanico, distribuendolo a ritaglio dalla bigoncia, e adornandolo con eleganza e disinvoltura francese, i Sansimonisti e i nuovi enciclopedisti non sarebbero venuti al mondo. Certo, che le loro teoriche sul progresso, il loro piacevole ideale, la mescolanza del materialismo collo spiritualismo, il mistico e sibillino panteismo onde fan professione, e tutto ciò che sputano sui simboli e sui miti biblici, sono derrate tedesche, spogliate del loro valor relativo, cioè di quella novità e profondità che può avere anco l'errore, quando è opera d'ingegni dotti e virili. Vedesi nei recenti enciclopedisti, come nei copiatori ambiziosi di ogni genere, il capriccio di voler essere nuovi e pellegrini, e l'impotenza di riuscirvi. Vedesi nel loro stile un difetto assoluto di sobrietà, di polso, di chiarezza; un fare saltellante, scucito, declamatorio; un uccellare ai concettuzzi e alle imagini; uno studio continuo di supplire all'ingegno collo spirito, e alle idee colle parole; una prolissità vaporosa e sentimentale, che non so quanto diletti ai Francesi d'oggigiorno, ma che certo riesce insopportabile a noi Italiani. Dico a noi, cioè a quelli che serbano qualche vestigio dell'indole antica; perchè fiorisce pur troppo nella Penisola una nuova scuola a cui le affettazioni e le esorbitanze oltramontane nel pensare e nello scrivere paiono ancor poco. Ma questa scuola non allignerà nella terra di Dante, dell'Ariosto, del Machiavelli, del Buonarroti, del Galilei, del Vico, dell'Alfieri, del Leopardi, del Manzoni: la patria della scoltura moderna non sarà mai quella dei vapori. Il capriccio di usare uno stile poetico in prosa, specialmente quando si tratta di cose scientifiche, e il vezzo del neologismo inutile, fanno certissimo segno di una gran povertà di concetti, di poca e nessuna vena inventiva: la facondità della mente e la proprietà semplice del dettato sono inseparabili. I nuovi enciclopedisti ti discorrono di psicologia, di metafisica, di dogmi cristiani, di materie difficilissime, nelle quali si richiede la più gran precisione e proprietà di linguaggio, senza nè pur conoscere i termini elementari della scienza, adoperandoli bene spesso a ritroso; e si credono di supplire alla esattezza della elocuzione coi fiori rettorici e colla poesia. Si può egli immaginare una metafisica più confusa, un guazzabuglio maggiore degli articoli *Ciel* e *Conscience?* Uno sciopério di teologica erudizione, fatto più a sproposito, degli articoli *Augustin, Baptême, Christianisme, Conciles, Confession, Confirmation?* Se questo modo di pensare e di scrivere si sta-

bilisse, dovremmo disperare affatto della filosofia, della critica, della storia e di ogni altro ramo più importante del verace sapere. Si può ideare una fagiolata più sollazzevole degli articoli *Amour* e *Amitié?* E non si ha rossore d'inserire in una Enciclopia, che è pure un'opera seria, almeno nel concetto degli autori, degli squarci dettati collo stile del Berquin o del Florian? E si giudica star bene nelle composizioni dottrinali un modo di scrivere manierato, leccato, sdolcinato, eunuco, che un valentuomo si vergognerebbe di usare eziandio in un idillio e in un romanzo? E con siffatto stile si bestemmia la religione? Si spinge talvolta il sarcasmo e l'indecenza fino ad un segno a cui non seppero arrivare gli scrittori men verecondi del secolo passato? Come in questa singolare apostrofe: « Ah, Christ, vo» tre paradis m'épouvante, et j'aime encore mieux ma vie pas» sagère avec tous ses désappointements et toutes ses peines, » que votre immortalité avec toutes ses joies, et toutes ses ré» compenses (1) ». E in quest'altra: « Vous avez connu, ô Jésus, » les douleurs du corps, mais vous n'avez pas plus connu les » douleurs de l'âme, que vous n'en avez connu les jouissances!... » Laissez-nous croire que vous auriez envisagé la condition des » femmes avec plus de charité et de profondeur, si, sur votre » trajet, vous en aviez rencontré une digne de vous aimer et » d'être aimée de vous, ô le plus tendre et le plus sublime des » cœurs (2) ». Niuno, certo, crederebbe di trovare tali empie e sguaiate giaculatorie, che tengono del comico e dell'infernale insieme, in un'opera così grave e così severa, come cotesta, almeno se si dee credere al frontispizio. Il dar solo un saggio competente della suppellettile filosofica, storica, religiosa dei compilatori, richiederebbe un discorso troppo lungo da inserirlo in una nota. Il pregio principale di un buon dizionario scientifico consiste nella chiara, precisa, succinta ed eletta esposizione dei fatti, per la quale solamente può essere di qualche utile agli studiosi che lo consultano. Ora ciò incontra di rado ai nuovi enciclopedisti; i quali bene spesso riempiono tutto l'articolo di vuote generalità e di triviali declamazioni, senza dir nulla di ciò che fa il soggetto di esso. Leggi, verbigrazia, l'articolo *César*, se vuoi avere un saggio di questa maniera di comporre. Talvolta cadono in errori di storia, che o siano effetto d'inavvertenza, ovvero d'ignoranza, nelle condizioni attuali della scienza sono quasi incredibili. Qual è, per esempio, l'etnografo dei giorni nostri, che ponga il corpo degl'Illirii e dei Persiani

(1) Art *Ciel*, tomo III, p. 607
(2) Art. *Célibat*, tomo III, p. 558.

dell'età di Alessandro fra i popoli semitici, oppositamente agli indogermanici (1)? Quanto alla filosofia, le idee dei compilatori sono affatto confuse, come si può vedere negli articoli *Bonheur*, *Condillac*, *Conscience*, *Éclectisme* e altri, ed è impossibile il farsi un concetto preciso del loro sistema. Il loro panteismo, e le loro dottrine sull'infinità del mondo e sull'immortalità degli animi umani (2), contengono tante contradizioni, che il solo enumerarle sarebbe cosa troppo fastidiosa. Non si può meglio capire la confusione della psicologia colla fisiologia onde si vantano; e la maniera con cui combattono le dottrine del Cousin e del Jouffroy in questo proposito, può ragionevolmente indur chi legge a sospicare che i valenti critici non conoscano pure i rudimenti della disciplina che trattano a fidanza. Generalmente il difetto di buoni studi, di studi elementari, e gl'inconvenienti che provengono dalle letture disordinate e non precedute da opportuno tirocinio, si fanno sentire a ogni poco nel corso di quest'opera. Come spiegare altrimenti la lode sperticata e puerile che danno alla filosofia francese del passato secolo: « La » mystérieuse puissance de la philosophie française, révélation » nouvelle, voix de notre peuple, voix du genre humain, voix » de Dieu (3)? » e il pareggiare che fanno la teorica del signor Lamennais sulla certezza della Critica della ragion pura (4); cioè uno dei lavori più superficiali e insussistenti che abbia veduto l'età nostra, coll'opera più pellegrina e profonda (a malgrado de' suoi errori) della psicologia moderna? Il signor Lamennais è fuor di dubbio un elegante ed eloquente dettatore; ma non merita certo maggior reputazione come filosofo, che come statista od erudito o teologo, eziandio avendo riguardo ai primi suoi scritti. Cito questo giudizio, perchè può servir di paragone a conoscere qual sia l'estimativa dei nuovi enciclopedisti nelle materie filosofiche. Il loro giudizio sulla filosofia di san Bonaventura ha forse d'uopo di una erudizione un po' più squisita, ad essere apprezzato. « Il ne cherche pas », dicono essi, « le » fondement de sa foi dans l'ontologie pure, comme saint Tho» mas (5) ». San Bonaventura, malgrado la trascuranza degli storiografi, è uno dei filosofi più eminenti del medio evo; e il suo merito più insigne è appunto di essere un grande ontologista, e più ontologista ancora di san Tommaso. Ma egli è sovra-

(1) Art. *Alexandre*, tomo I, p. 264.
(2) Art. *Ciel*.
(3) Art. *Cathérine II*, tomo III, p. 334.
(4) Art. *Éclectisme*, 1re part., § 1, not.
(5) Art. *Bonaventure*, tomo II, p. 786.

tutto nelle cose teologiche che i nostri compilatori sono delizio-si. Se hai pazienza di leggerli, ci imparerai che le obbiezioni fatte contro il racconto mosaico dell'arca sono insolubili (1); che il diluvio non potè essere universale perchè l'acqua dell'Oceano non sarebbe bastata a superare i gioghi dei monti (2); che nel caso contrario non vi sarebbe più « aucune garantie dans ce » monde pour les établissements, auxquels nous mettons tant de » peine et de travail », e che *i testamenti dello spirito sarebbero sottoposti a perire come quelli della ricchezza* (3); danno veramente deplorabile, sovratutto se si parla dei testamenti enciclopedici che si rogano in questo secolo, i quali sono sicuri di durare in eterno, se non accade un nuovo diluvio; che il Cristianesimo *nacque dal matrimonio* (traduco letteralmente) *del dogma orientale colla filosofia greca* (4) (sentenza che lo stesso signor Strausse (5) non ha osato dare, come fondata); che « on » est étonné de toutes les racines que le christianisme avait dé-» jà, lorsqu'il commença à prendre son nom; on est surpris de » voir que le paganisme lui-même lui a servi de berceau; on » est dans l'admiration en comprenant que cette religion, si » nouvelle en apparence, fût la réalisation et la conséquence de » ce que la philosophie avait enseigné de plus élevé sur la na-» ture divine (6) »; (il lettore sarà piuttosto *étonné* che si faccia il Cristianesimo prole del Gentilesimo, in vece di considerar questo come una degenerazione di quello); che « la pensée » chrétienne, la pensé initiale et pour ainsi dire plastique du » christianisme » appartiene all'Arianesimo, *non meno che al cattolicismo*, non ostante che *gli Ariani negassero che il Verbo sia Dio*, e instituissero una *religione diversa dalla cattolica* (7); che santo Atanasio e santo Agostino furono *i fondatori del cattolicismo;* che *fino alla metà* del *quarto secolo il dogma cristiano non aveva unità;* che *santo Atanasio deificò solidamente Cristo, e stabilì il dogma del Dio trino;* che santo Agostino e il Cristianesimo furono quasi manichei; che il dogma del peccato originale *è un manicheismo cristiano;* e che la sentenza cattolica e quella di Manete « c'est absolument la même chose, du moins

(1) Art. *Arche*, tomo I, p. 763.
(2) Art. *Déluge*, livrais 25, p. 261, 262, 263.
(3) Art. *Antédiluviens*, tomo I, p. 601, 602.
(4) Art. *Alexandre*, tomo I, p. 264.
(5) *Vie de Jésus, trad. par Littré.* Paris, 1839, sect. I, cap 5 § 41, tomo I, parte 1, p. 337.
(6) Art. *Arianisme*, tomo I, p. 811.
(7) *Ibid*, p. 820, 821.

» quant à l'existence du mal, et à l'empire qu'il exerce sur la » terre (1) »; (che direbbero i valenti teologi, se loro si dimostrasse, come si può fare nel modo più rigoroso, che senza il dogma del peccato originale, il vero Manicheismo è logicamente inevitabile?); che la formola cristiana « de Dieu le Père et de » Dieu le Fils... veut dire: La fatalité règne dans la création, » ou pour employer les termes mystiques, dans le sein de Dieu » le Père; mais le règne de l'intelligence viendra, et la fatalité » sera vaincue (2) »; che Lutero negò la presenza reale di Cristo nell'eucaristia (3); che, ciò non ostante, « Luther.... entendait les mystères du Christianisme aussi catholiquement que » Bossuet (4) »; che il Bossuet *sacrifiait sans façon beaucoup de pratiques du catholicisme* ai protestanti; ch'egli fece *une œuvre de protestantisme;* ch'egli *était au fond atteint et pénétré de protestantisme* (5); che il protestantismo dee essere lodato, perchè liberò il mondo *de cette épouvantable tyrannie* del culto de' santi, il quale faceva *mépriser la terre et toutes les réputations de la terre* (6); che *le Christianisme épuisé n'a pu resoudre* i problemi... di chi? di Pietro Bayle (7); che il concilio di Nicea non seppe l'astronomia, perchè fece discendere Cristo agli inferni e salire al cielo; che gli astronomi moderni hanno il vanto di aver *ruiné*

(1) Art. *Athanase*, *Augustin*, tomo II, p. 191, 252.

(2) Art. *Arminianisme*, tomo II, p. 61. Legga tutta questa pagina, chi voglia avere un saggio delle inezie che si possono dire filosofando sui dogmi religiosi quando non si conosce la materia.

(3) Art. *Béranger*, tomo II, p. 610, 611.

(4) *Art Bossuet*, tomo II, p 824.

(5) *Ibid.*, p. 822, 823, 824. L'abate Bergier fu ancor più infelice, poichè, oltre all'essere *aux trois quarts protestant et philosophe, comme on l'était de son temps*, cioè incredulo, egli *difendeva il Cristianesimo e il Cattolicismo*, *senza intenderli* (Art. *Bergier*, tomo II, p. 615). Povero abate! Quanto al Bossuet, i nuovi enciclopedisti, copiarono, nel giudicarlo, Giuseppe di Maistre, che fu il primo a scoprire il protestantismo del più gran lume moderno della Chiesa gallicana. L'arguzia ebbe buona fortuna, e fu ripetuta da molti. Noterò di passata che i filosofi della Enciclopedia nuova, ai quali manca l'inventiva anche nell'errore, debbono molto al Maistre; scrittore paradossastico, e più dilettante di filosofia, di erudizione, che erudito o filosofo, degno di lode in alcune e di biasimo in altre parti delle sue opere, ma che, con tutti i suoi errori e difetti, è un gigante a paragone di quella frotta di pigmei di ogni genere che, da dieci o quindici anni in qua, fanno in pezzi le sue spoglie.

(6) Art. *Canonisation*, tomo III, p. 219.

(7) Art. *Bayle*, tomo II, p. 519.

de fond en comble ce fabuleux edifice (1); che nei primi Concili i vescovi non erano altro che rappresentanti del popolo, e che la sinodo di Nicea fu *une véritable assemblée constituante, une véritable convention* (2); che ogni individuo futuro (quando l'*ideale* scenderà sulla terra) sarà verso sè stesso *papa e imperatore*, e che ciò è tanto vero, che sembra all'autore di vederlo *scritto in alto, sopra colonne di bronzo* (3), ecc. Ma ciò basti, per dar un saggio al lettore dell'Enciclopedia novella. Se questi pochi sorsi gli fanno venir l'acquolina in bocca, egli potrà ricorrere, per abbeverarsi, alle stesse fonti. Quanto a me, confesso che non credo opportuno (fuori del caso di necessità) di correre una lancia con armeggiatori dotati di una critica così nuova e così formidabile; onde il mio silenzio sarà almeno escusato. Ma in mancanza di ciò, prima di chiudere questa lunga nota, regalerò ancora a chi legge un piccol brano dei nuovi enciclopedisti, che rappresenta allo spirito una immaginazione molto piacevole. « Voilà trois siècles qui se sont passés », dice uno degl'illustri compilatori, « sans que le Christianisme ait » convoqué un seul concile; et aujourd'hui un concile ortho- » doxe de tous les évêques ou docteurs du Christianisme serait » presque aussi en arrière de l'état de la science et de la foi hu- » maine, qu'un concile des pontifes de l'Égypte ou des prêtres » de Jupiter, s'il était possible d'en rassembler un (4) ». Niun cattolico si sdegni di questa sentenza, o faccia osservare che, se bene i pastori cattolici fossero ignorantissimi delle scienze umane, come piace al dotto enciclopedista di supporre, un Concilio non sarebbe assurdo nè ridicolo, come quello che potrebbe solo versare (per ciò che spetta al dogma) sulle costanti e perpetue tradizioni della Chiesa; imperocchè così discorrendo, mostrerebbe di non entrare nel senso profondo dei nuovi enciclopedisti. I quali colla loro alchimia dei miti e dei simboli trovano, sotto i dogmi cristiani, i più bei secreti del mondo; e quasi toccando la religione con verga magica, la fanno diventar ciò che vogliono; onde non mi maraviglierebbe, se riuscissero a provare, esempigrazia, che i Padri di Nicea risolsero alcuni problemi di trigonometria, in proposito della Trinità, e che quelli di Trento agitarono una questione di chimica, nella controversia della transustanziazione. Secondo il quale intendimento, è verissimo che un Concilio ecumenico, per non essere *en arrière*,

(1) Art. *Ciel*, tomo III, p. 604.
(2) Art. *Conciles*, tomo III, p. 714.
(3) *Ib d*, p. 728. - Art *Culte*, livrais. 26, p 160.
(4) Art. *Conciles*, tomo III, p. 727.

dovrebbe essere enciclopedico. E siccome questo titolo non conviene a nessuno meglio che ai nostri compilatori, e che essi d'altra parte ci hanno dato un bel saggio di erudizione teologica, e di profonda maestria nello interpretare con chiarezza, precisione ed efficacia ciò che i teologi cattolici più non intendono (1); però vo pensando che il solo Concilio grave e fruttuoso che sia possibile ai dì nostri, dovrebbe essere celebrato dai padri dell'Enciclopedia nuova.

Nota VI. — Pochi scrittori hanno sortito apologisti in sì gran numero, e così disgraziati, come Giorgio Byron; fortuna peggiore, che l'aver molti e cattivi critici. Uno di questi infelici lodatori, e de' più recenti, inveisce contro i *letterati plebei*, che tacciano d'immoralità l'autor del Manfredo, e conchiude dicendo: « A toi, Byron, prophète désolé, poëte plus déchiré que Job, » et plus inspiré que Jérémie, les peuples de toutes les nations » ouvriront le panthéon des libérateurs de la pensée et des amants » de l'idéal (2) ». Tutto l'articolo è scritto su questo tuono, il quale non so se sia patrizio o plebeo, ma certo è tale, che dispensa altrui da ogni replica. Conciossiachè, per la vita vostra, che si può rispondere a chi paragona e preferisce il Byron a Giobbe e a Geremia? Certamente nulla. Io mi vergognerei di menzionare queste brutture, se l'articolo in cui si trovano non meritasse qualche considerazione, come saggio degli uomini e dei tempi. Imperocchè vi si trova una rabbia contro il Cristianesimo e il Cattolicismo, un furore che prorompe in bestemmie e sguaiataggini, e richiama alla memoria lo stil forsennato di cui si dilettavano nell'età scorsa i nemici della religione. Così, verbigrazia, discorrendo del Dio della Bibbia, l'autore si esprime in questi termini: « Ce misérable Jéhovah, qui joue avec » les peuples sur la terre comme un joueur d'échecs avec des » rois et des pions sur un échiquier (3) ». Parlando a un poeta cattolico: « O grand poëte! philosophe malgré vous! vous avez » bien raison de maudire ce Dieu que l'Église vous a donné (4)! » Lascio stare il modo, degno di Lutero, con cui vi si parla del papa, e un ignobile insulto contro un uomo che gode della stima e riverenza universale. Certo, Silvio Pellico, miracolo di generosità e d'innocenza in un secolo vile e corrotto, si recherà ad onore le ingiurie di una penna bestemmiatrice, e avvezza a

(1) Art. *Bergier*, tomo II, p. 615.
(2) *Revue des deux mondes*, I, décemb. 1839.
(3) *Ibidem*, p. 630.
(4) *Ibidem*.

far arrossire co' suoi scritti gli uomini costumati. Ma ciò che importa di avvertire si è, che ora comincia a rinascere una foggia di scrivere passata in disuso, e tenuta per indegna di chi ha ricevuto una gentile educazione. Da che proviene questo cangiamento? Dalla vitalità tenace della religione. Alla quale testè si risparmiavano le contumelie, perchè la si aveva per morta; ma ora si ricomincia a darle addosso, perchè si è conosciuto ch'ella è ancor viva, e atta a ripigliare nel seno della civiltà nostra il primo suo vigore. S'ella si tenesse davvero per estinta, come molti van dicendo, senza crederlo, se ne parlerebbe in altro modo; non essendo proprio del cuore umano, eziandio ne' più traviati, l'insultare ai vinti. Noi, senza approvar le bestemmie, accettiamo l'augurio, e lo stimiamo più che fondato. E crediamo che la religione, appunto perchè comincia a rivivere negli animi, dee aspettarsi un sopracarico e un soprassalto di furore; nè ci stupirebbe se dal canto dei *letterati* veramente *plebei*, il secolo finisse con maggiore demenza, che non ha avuto principio.

Nota VII. — Vi ha una certa generazione di lettori che non possono sostenere il menomo discorso di metafisica, e credono di annullarlo e confutarlo in modo laconico, dicendo con dispetto: sottigliezze! Io non so se costoro, come nemici che sono della metafisica, sarebbero in grado di dare una definizione schietta ed esatta del sottile, in ciò massimamente che non concerne i corpi. Per me non credo che questa qualità faccia per sè stessa pregiudicio a ciò che si dice, e stimo il sottile, quando sia vero, preferibile al falso, benchè questo per ordinario sia grossolano. Se dalle cose materiali si può conchiudere a quelle dello spirito, parmi che le entità sottili non abbiano da vergognarsi, e che la scienza destinata a trattarne non sia una ciancia; parmi, per esempio, che i fluidi imponderabili, i quali ragionevolmente debbono essere sottilissimi, siano di maggior momento nella costituzione dell'universo reale, e però di più gran pregio nell'ordine dello scibile, che parecchi oggetti assai più massicci ed appariscenti della natura. Nè credo che alle teoriche scientifiche della chimica, dell'ottica e della meccanica, che riposano su calcoli. investigazioni ed esperienze sottilissime, altri voglia preferire l'industria del falegname, o l'arte di concimare i campi. Anzi porto opinione che, generalmente parlando, la sottilità in ogni genere sia più pregevole della grossezza, salvo forse nell' ingegno, di che mi rimetto a' miei valenti appuntatori. Coloro che accusano i filosofi di troppo sottilizzare, dovrebbero biasimare egualmente i chimici, i quali fanno intorno ai corpi quel medesimo che gli altri intorno allo spirito, per giungere alla

cognizione de' suoi elementi. La filosofia è in parte una spezie di chimica intellettiva, la quale è tanto reale e tanto fondata in natura quanto la scienza che insegna la composizione e divisione dei corpi. Egli è vero che, siccome nei bassi tempi fiorì una falsa chimica che uccellava alle chimere, così nella medesima età e nella più moderna ottenne, presso alcuni, una fallace arte di sottilizzare, e ghiribizzare in filosofia; di che gli Scotisti del medio evo, e gl'ideologi recenti ci danno esempio. Ma la filosofia di costoro si distingue tanto dalla verace, quanto la scienza degli alchimisti da quella dei chimici. Perciò i miei valorosi critici mi permetteranno che io apprezzi i concetti psicologici e metafisici, per sottili che siano, purchè conformi al vero, benchè non si possano vedere nè toccare, benchè non siano un lambicco, nè un telegrafo, nè una macchina a vapore, nè una via ferrata, e tampoco una polizza di banco, la quale, senza dubbio, è la cosa più soda e più sostanziosa che oggi si trovi al mondo. Se essi non sono del mio sentimento, e amano le cose grosse, li conforto a lasciare la lettura di questo libro, o piuttosto a scambiarlo con qualche altro di materia più palpabile e saporita, come sarebbe, verbigrazia, un sugoso trattato sullo zucchero delle barbabiettole, o un ingegnoso componimento sulla coltivazione delle patate.

Nota VIII. — Ella è cosa curiosa l'intendere, come più di un secolo fa, cioè nel 1708, quando una parte de' grandi scrittori francesi dell'età precedente sopraviveva, e calde tuttavia erano le ceneri degli altri, un Italiano di grandissimo ingegno, creatore della filologia filosofica, discorresse dei pregi e dei difetti dell'idioma che si parla in Francia. « Galli substantiæ vocabulis abundant: substantia autem a se bruta et immobilis, » nec comparationis est patiens. Quare nec sententias inflammare, quod sine motu, et quidem vehementi non fit; nec amplificare et exagerare quicquam possunt. Indidem verba invertere nequeunt: quia, cum substantia summum sit genus » rerum, nihil medium substernit, in quo similitudinum extrema conveniant et uniantur. Quamobrem metaphoræ in eius » generis nominibus uno vocabulo fieri non possunt; et quæ » duobus fiunt, ut plurimum duræ sunt. Ad hæc, orationis ambitum conati, nihil ultra membra præstiterunt: nec ampliores » versus, quam quos dicunt Alexandrinos, fundunt: qui et ipsi, » præterquamquod distrophi sunt, cum præterea singuli sententias claudant, et bini similiter desinant; quarum rerum altera omnem minuit amplitudinem, altera allevat gravitatem; » sunt inertiores tenuioresque elegiacis. Duas duntaxat vocula-

» tionum sedes, ultimam et penultimam habent: et ubi nos ab
» ultima tertiam acuimus, ii accentum in penultimam transfe-
» runt: quod nescio quid tenue et subtile sonat: quibus rebus
» ii nec amplis periodis, nec grandibus numeris apti sunt. Sed
» ut eadem lingua omnis sublimis ornatique dicendi characteris
» impos, sic tenuis patientissima est. Cum enim substantiæ vo-
» cabulis scateat, atque ii ipsis quæ substantias, ut Scholæ di-
» cunt, *abstractas* significant, rerum semper summa perstringit.
» Quare didascalico dicendi generi aptissima est: quia artes
» scientiæque summa rerum genera persequuntur. Atque hinc
» factum, ut ubi nos nostros Oratores laudamus, quod diserte,
» explicate, eloquenter dicant; ii laudent suos, quod vera cogi-
» tarint. Et quum hanc mentis virtutem distracta celeriter, apte,
» et feliciter uniendi, quæ nobis ingenium dicitur, appellare vo-
» lunt, *Spiritum* dicunt: et mentis vim quæ compositione exi-
» stit, re semplicissima notant: quod subtilissimæ eorum men-
» tes, non compositione, sed tenuitate cogitationum excellant.
» Quare si eius disputationis, summis dignæ philosophis, illa
» pars vera est: linguis ingenia, non linguas ingeniis formari;
» hanc novam Criticam quæ tota spiritualis videtur, et Analy-
» sim, quæ Matheseos subiectum, quantum ex se est, omni pror-
» sus corpulentia exuit, uni in orbe terrarum Galli vi suæ sub-
» tilissimæ linguæ excogitare potuerunt. Cum hæc igitur omnia
» ita sint; eloquentiam suæ linguæ parem ab una sententiarum
» veritate, tenuitateque, et deducta ordinis virtute commen-
» dant (1) ». Segue quindi, a guisa di contraposto, un breve
elogio della lingua italiana. Il Vico tocca pure del francese idio-
ma nella seconda Scienza nuova (2), e vi accenna egualmente la
conformità di esso coll'analisi, e la disformità dalla sintesi, con-
chiudendo, tali lingue sottili, ma deboli e impotenti, essere pro-
prie di coloro che, *affilatissimi nella lor maniera di pensare*,
sono *inabili ad ogni grande lavoro*.

Una qualità dell'idioma francese, che ha pure radice nell'in-
gegno e nell'indole della nazione che lo parla, e di cui il Vico
non fa menzione, è una certa leggerezza millantatrice, una pro-
pensione allo scagliarsi e alle iperboli, la quale si manifesta, così
nelle metafore più usuali, come in tutte le parti, e nel colore
della dicitura (3). Si chiamino a rassegna i tropi francesi più co-
munali, e resi famigliari dalla consuetudine, e si vedrà che per

(1) Vico, *De nost temp stud. rat.* Opere latine, tomo I, p 20, 21.
(2) Lib I *Degli elem* 21 — Opere edite, Milano, 1836, t. V, p. 100, 101.
(3) Questa non è l'esagerazione di cui parla il Vico.

lo più superano di audacia i modi figurati che occorrono nelle altre lingue di Europa, e segnatamente nell'italiana. Da ciò anche nasce che il parlar de' Francesi, senza eccettuare i loro grandi scrittori e oratori, dice assai più in apparenza, che in effetto: la parola, la frase, la figura oltrepassa quasi sempre il concetto che esprime: t'accorgi che il parlante e lo scrivente sanno o sentono meno di quel che paiono sapere o sentire, al contrario di ciò che accade presso altre nazioni, e segnatamente negli antichi scrittori italiani e greci; la qual sola avvertenza basta a scemare notabilmente, o anche ad annullare affatto il diletto che si può ricavare dalla conversazione e dalla lettura. Imperocchè, ciò che piace nel leggere e nell'ascoltare, si è il poter presupporre che chi parla o scrive, pensi assai più che non dice; onde la mente nostra nel voler penetrare oltre il velo delle parole, si perde in un non so che di vago e d'indefinito, che le va a sangue; ma quando ella s'accorga che sotto le voci non v'ha nulla, o meno assai che promettono, l'incanto è distrutto, e manca la ragion principale che ci lega di simpatia a chi scrive o favella, e ci rende attenti e desiderosi testimoni del suo discorso. Da questo difetto di corrispondenza fra il sentimento e la frase, nasce che lo stil francese, con tutta la grettezza della lingua, è assai meno semplice, naturale, efficace, che quello dei nostri antichi: ci trovi sempre un non so che di sforzato e di ampolloso, che ripugna al genio pelasgico. E ciò che dico dello stile si può intendere altresì dell'uomo naturale e artificiale (giacchè, secondo il Buffon, l'uno è l'altro), e del modo con cui viene imitata ed espressa l'umana natura. Così, verbigrazia, i Romani del Corneille possono parer tali sulle ripe della Senna; ma su quelle del Tevere, dov'è probabile che non siano affatto spenti gli spiriti dell'antico Lazio, sembrerebbono Gradassi, Rodomonti, paladini, cioè uomini nati, non già in Roma, ma in Parigi. I Francesi danno moralmente e corporalmente il loro tipo a tutti i personaggi forestieri: gli eroi del David sono tutti galli: gallica nel più de' quadri francesi è la stessa figura del Redentore. L'eroismo francese non è quello degli antichi, dei Germani schietti, degl'Italiani del medio evo, di Napoleone; ma bensì l'eroismo cavalleresco delle crociate, il cui modello si trova veramente fra i Franchi, ma che i Franchi redarono dai Galli, e di cui gli storici latini ci rendono imagine, non nei Romani, non in Arminio, nè in Viriate, ma in Brenno, in Valentino, in Viridomaro. Se tu hai vedute certe statue e pitture francesi, che rappresentano i loro prodi, come per esempio il principe di Condè (che essi chiamano il gran Condè) nel furore della mischia, colla parrucca in capo e in attitudine da spiritato, e le paragoni coll'i-

conografia eroica dell'antichità, questo solo ragguag'io varrà meglio di un lungo discorso per farti comprendere l'infinito divario che corre fra la moderna Francia e l'antica Grecia o l'antica Roma. L'Ariosto, il cui senso era squisitamente italiano, trovò nel cavaliere un tipo serio che pizzica di ridicolo, e senza caricar la mano, come fece il Cervantes, impresse nell'arte cavalleresca un marchio di ridicolo, che non potè essere rimosso, nè pur dall'ingegno tenero e profondo, ma assai meno robusto, di Torquato. L'eroismo antico, cioè greco e romano, e l'eroismo cristiano, ma italico, ed erede della romana virtù, ha una semplicità impareggiabile, una gravità spontanea, una maestà non affettata: non sa punto di quel ventosello e saltarino e sventatello che spesso si ravvisa nel valore dei nostri vicini. Dicasi altretanto della lingua, della poesia, delle arti belle, dell'eloquenza. La lirica francese è troppo spesso un'amazzone in guardinfante, incipriata e imbellettata. Pochi scrittori sono così grandi nella loro lingua, come il Bossuet è veramente nella propria. Tuttavia non credo di esser solo fra' miei compatrioti, se dico di non poter ammirare coi rettori francesi alcuni passi di quell'oratore, come per esempio il seguente: « O nuit désastreuse! » ô nuit effroyable! où retentit tout à coup comme un éclat de » tonnerre, cette étonnante nouvelle: Madame se meurt! Mada- » me est morte (1)! » Io chieggo se questi strepiti e romori, che non potrebbero esser più grandi, quando si avverasse il *fractus illabitur orbis* di Orazio, e l'universo andasse in fascio, siano in proporzione colla morte di una principessa? Si potrebbe scagliar di più chi volesse dipingere la caduta di un imperio o il finimondo? Lascio stare quella voce *madame*, che, rappresentando all'immaginazione i lezi e le smancerie delle dame parigine, contrasta tanto alla gravità e semplicità di un'orazione funerale, quanto a quella delle tragedie; giacchè questo è difetto della lingua, non dello scrittore. Nè mi arrogo con ciò di accusare uno scrittore così insigne e ammirabile, come il Bossuet, quasi che abbia offeso il decoro, secondo il modo di sentire dei Francesi: mi ristringo a dire che tali bellezze possono essere gustate difficilmente da noi Italiani, come nol sarebbero state per avventura da un Greco o da un Romano dell'antico Lazio; non potendomi figurare Demostene, Cicerone, Atanasio, il Crisostomo, Gregorio di Nazianzo in atto di scrivere o parlamentare a questa foggia. Poichè sono in via di bestemmiare, ne dirò ancor un'altra; cioè, che senza disdire al Mirabeau molto vigor d'ingegno e di facondia, io son tentato di ridere, quando altri

(1) *Orais. fun. d'Henr. d'Anglet.*

lo paragona a Tullio o a Demostene; e mi ricordo del Corneille, che con molta sincerità antiponeva a Virgilio Lucano; parendomi che il Mirabeau sia, per qualche rispetto, il Lucano dell'eloquenza; e che quei tratti forti sì, ma ampollosi, convulsi e frenetici che si citano delle sue aringhe, abbiano tanto del sublime consueto agli oratori illustri dell'antichità, quanto i moderni parlamenti di Parigi somigliano al senato dell'antica Roma.

Se si parla poi in ispecie dell'età nostra, trovasi che il modo di scrivere in francese più riputato ha una mirabile somiglianza con quello che correva in Italia durante il secolo decimosettimo. Non sarebbe difficile il rinvenire nel Chateaubriand, nell'Hugo, nel Lamartine moltissimi tratti, che, tradotti letteralmente nel nostro idioma, potrebbono parere di Ferrante Pallavicino, del Tesauro, del Fiamma, dell'Achillini, del Ciampoli, del Preti, e di quanti altri più abbominati poeti e prosatori contaminarono le nostre lettere nel secento. Nè voglio inferir da ciò che i detti scrittori francesi siano cattivi, ma solo fermare un fatto; sapendo del resto benissimo che la Francia non è l'Italia, e che il secolo che corre, non è il secento.

A proposito delle osservazioni sopracitate del Vico sull'ingegno filosofico dei Francesi, non sarà discaro il vederle corroborate da un'avvertenza analoga per opera di un Francese sagacissimo, cioè del Dalembert, così parlante della propria nazione: « Tuttociò che si riferisce ai sentimenti non può essere l'og» getto di lunghe indagini, e lascia di piacere, quando non si » può conseguire in breve spazio; ondechè il fervore con cui lo » abbracciamo, si spegne ben tosto; e l'animo che se ne trova » ristucco, come prima ne è sazio, corre dietro ad un altro og» getto, cui abbandona ben tosto nella medesima guisa. All'in» contro il vero si è che lo spirito non può ottenere quel che » cerca, se non per via della meditazione; e per lo stesso mo» tivo il suo godimento è proporzionato alla lunghezza dello » studio messo in procacciarlo (1) ».

Nota IX. — « La France gouverne le midi de l'Europe, et » c'est toujours un peu le passé de la France, qui est le présent » de l'élite des populations du Portugal, de l'Espagne et de l'Ita» lie. Ces belles contrées sont en général et dans la philosophie en » particulier, ce que les fait la France. Leur présent est le passé » de la France; l'avenir de la France décidera de leur avenir (2) ».

Non ispetta a me il parlare degli Spagnuoli e de' Portoghesi:

(1) *Disc. prél. de l'Encycl.*
(2) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 13.

veggano essi se il signor Cousin abbia ragione o torto. S'egli ha ragione, *e il loro avvenire è quello della Francia*, i poveretti stanno freschi. Quanto all'Italia, egli è verissimo che il volgo, cioè il maggior numero, è pedissequo dei Francesi; ma il volgo (non dico la plebe), ancorchè ben vestito ed elegante, non è l'eletta della nazione. Il signor Cousin, che ha viaggiato in Italia, ci dovette osservare le bertuccie, e non gli uomini.

Nota X. — Taluno chiederà forse se, al parer nostro, l'eterodossia moderna, così nella speculazione, come nella pratica, s'accosti alla sua fine; o in altri termini, se il ciclo delle rivoluzioni sia conchiuso. Imperocchè l'eterodossia è sempre una rivoluzione che succede nella vita civile o intellettiva degli uomini. Ogni rivoluzione è una negazione della sovranità, cioè dell'Idea: le rivoluzioni intellettuali negano l'Idea parlante, le politiche l'Idea governante; e dopo aver corse diverse vicende, finiscono col rinnovamento dell'imperio legittimo, cioè ideale, e come oggi si dice, con una ristorazione, purchè non si pigli questo vocabolo nel senso dei legittimisti francesi. Dico adunque, parlando generalmente, che la ristorazione europea dipende dai popoli e dai prìncipi. Se i popoli si ostinano a non voler ripigliare il buono antico, e i prìncipi a mantenere o ripristinare i vecchi abusi, il male che ci affligge durerà, e il mondo sarà turbato da nuovi rivolgimenti. Confesso che la cecità dei popoli e dei prìncipi mi spaventa. Gli uni e gli altri mostrano una pervicacia maravigliosa a conservare ed accarezzare ciò che gli ammazza, a ripudiare ciò che potrebbe salvarli. I popoli amano l'empietà e la licenza: i re si appigliano al dispotismo. E dove i borghesi ed i nobili, come in Francia e in Inghilterra, partecipano al governo, essi non si mostrano più savi, nè più umani dei re; giacchè non pensano ad altro che a godere della loro potenza, in vece di adoperarla a migliorare e felicitare la classe più numerosa della nazione. Se si va innanzi su questo piede, Gracco e Spartaco, lo Zisca e il Robespierre insanguineranno di nuovo l'Europa, e renderanno la fine del corrente secolo, come quella del passato, lacrimevole alla posterità.

Per ciò che spetta in particolare alle dottrine, si può anche dubitare se gli spiriti siano veramente disposti a ritornare di corto alla fede, e se coloro che il credono, non siano illusi dal desiderio. Imperocchè, sebbene tratto tratto occorrano certe oscillazioni favorevoli alla causa del vero, non pare però, ragguagliata ogni cosa, che gli spiriti siano in via di regresso verso la religione: la miscredenza cangia forme, non genio, nè so-

stanza. Poco importa che dal materialismo e dall'ateismo siasi passato al razionalismo e ad un panteismo spirituale, ovvero anche ad una spezie di Cristianesimo astratto e speculativo; non essendo ciò altro che uno scambio di opinioni; dovechè da queste a una fede positiva, ferma e operosa, qual si addice all'uomo cattolico, l'intervallo è grande e il passaggio malagevole. Nè anche so se il razionalismo corrente sia per durare. Parmi che oggi si rifaccia a passo a passo ciò che si fece in fretta e ad un tratto nell'età trascorsa; che si tenti di eseguire scientificamente e a sangue raffreddo ciò che si era dianzi abborracciato per impeto di passione e d'immaginativa. G'increduli passati di Francia discorrevano con rabbia; laddove l'empietà moderna in Germania è pacata, e bestemmia dottamente. Certo, dopo i lunghi circuiti dell'errore, dopo la voga di una falsa scienza abile a mantellare colla erudizione i sofismi, l'ingegno umano dovrà riposarsi nel vero; ma prima che si giunga a questo segno, uopo è forse che si compia l'integro giro dell'errore; e siccome nel periodo dell'empietà ignorante e appassionata, si trapassò dal negare la Bibbia e la rivelazione all'impugnare le verità razionali, e si riuscì all'ateismo; così nel periodo dell'empietà saputa e tranquilla, che ora incomincia, si farà pur transito dalla rivelazione alla filosofia. Il tempo non è lontano in cui dal razionalismo spurio e floscio che ora domina, si trascorrerà probabilmente in un nuovo sensismo; il quale avrà forse origine in Germania; destinata ad educare e dare una forma più rigorosa ed artifiziata alle opinioni del Condillac, come Emanuele Kant recò a perfezione il psicologismo di Cartesio, e l'Hegel il panteismo. E già si può conghietturare ad alcuni segni che il sensismo cominci ad insinuarvisi e ad esservi in onore; il quale certo dovrà esser tanto superiore a quello del Condillac e del Tracy, quanto l'ermeneutica e la critica licenziosa dell'Eichhorn e del Gesenius sovrastanno a quelle del Voltaire e del Volney. A ogni modo io desidero di essere un falso profeta, ma posso difficilmente credere che un secolo nel quale un'opera come quella dello Strausse ha ottenuto una celebrità grande e gli onori della moda, non sia destinato a finire con una nuova edizione del Sistema della natura. Il che mi pare tanto più probabile che il razionalismo teologico è sensuale per principio, per genio, per essenza, per metodo e per iscopo, benchè nella prima fronte paia il contrario.

Nota XI. — Il Courier è forse il solo Francese che abbia saputo scrivere con elegante purezza nella nostra lingua. Il mostrano alcune lettere ad Italiani da lui italianamente dettate, e

stampate colle risposte nel suo epistolario (1). Nelle quali (dirollo pure? Sì, lo dirò, acciò la vergogna ci corregga) apparisce che il letterato francese sapeva scrivere l'italiano assai meglio de' suoi corrispondenti. Credo che si possa in qualche parte attribuire allo studio profondo fatto da lui ne' nostri classici la sua sovrana eccellenza nell'uso della propria lingua; dove a giudizio di alcuni suoi nazionali non v'ha scrittor posteriore al secolo diciasettesimo che il pareggi o somigli. Infatti gl'italianismi più graziosi non sono rari nello stile del Courier; come presso il Rabelais, l'Amyot, il Montaigne, il Charron, Stefano della Boëtie, e simili antichi autori, occorrono frequentemente. L'opinione del Courier sugli scrittori moderni del suo paese è nota; egli diceva fra le altre cose in una lettera: « Gardez-vous bien » de croire que quelqu'un ait écrit en français depuis le règne » de Louis XIV; la moindre femmelette de ce temps-là vaut » mieux pour le langage que les Jean-Jacques, Diderot, d'Alem- » bert, contemporains et postérieurs; ceux-ci sont tous ânes » bâtés, *sous le rapport* de la langue, pour user d'une de leurs » phrases; vous ne devez pas seulement savoir qu'ils ont exi- » sté (2) ». Quanto poi all'italiano, lo chiamava *la plus belle des langues vivantes* (3).

Nota XII. — « C'est le privilége des anciens d'avoir traité » de chaque chose avec la mesure convenable. Mais nous avons » souvent cru, nous autres modernes, que nous surpasserions » de beaucoup nos maîtres, si nous convertissions en grandes » routes battues les chemins écartés où ils ne faisaient que des » promenades; au risque même de voir les véritables grands » chemins, plus sûrs et plus directs, changés à leur tour en sim- » ples sentiers (4) ».

Queste considerazioni del Lessing sono adattabili specialmente alle dottrine filosofiche.

Nota XIII. — Una sorta di lettori a cui un buon giornale ecclesiastico può tornare di maggior profitto, è quella dei paroci di campagna. Questi uomini venerabili, che rendono spesso imagine fra la corruttela moderna di quella paternità patriarcale onde si abbellirono i princìpi del mondo e venne educato il

(1) *OEuv. compl.* Bruxelles, 1836, tomo IV, p. 163, 164, 165, 166, 167, 168 e 220.

(2) *Ibidem*, p. 387.

(3) *Lett. à M. Renouard.*

(4) *Du Laocoon, trad. par Vandenbourgh.* Paris, 1802, p. XII, XIII.

genere umano; che, dal Rousseau fino al Weiss, riscossero l'affetto e l'omaggio degli scrittori meno propensi e devoti all'autorità del sacerdozio; mancano per lo più tra le loro fatiche apostoliche di tempo e di agio, per continuar gli studi più severi, pogniamo che il cominciarli sia stato loro conceduto dalla fortuna. Un libro che stringa in poco quanto vi ha di più importante e dilettevole nella scienza e nella storia, specialmente coetanea, della religione, e contenga come uno specchio fedele della società più vasta che si trovi al mondo, voglio dire della Cristianità cattolica, dee riuscire di conforto fruttuoso a coloro che sono forse la parte più preziosa e benemerita, e certo la più faticante, di questa grande repubblica. In Italia, dove spesso i mezzi difettano, ma non manca mai il senno, nè il buon volere, per abbracciare al possibile quanto v'ha di meglio nei trovati del tempo, non è ignoto l'uso dei buoni giornali; e mi piace di poter citarne uno, che si stampa nella mia nativa provincia. I compilatori del Propagatore religioso sono tanto più da lodare, che alla dottrina, all'ingegno, alla moderazione, al sentimento del bene e del bello, che gli anima, congiungono quel modesto zelo, che induce a scegliere fra i varii uffici, non i più appariscenti, nè i più utili a sè, ma i più giovevoli alla patria. In un secolo in cui le lettere servono alla vanità volgare o al guadagno, è gran virtù l'indirizzarle al solo bene pubblico. E quanto i giornalisti venali, ignoranti e prosuntuosi sono da sprezzare, tanto quelli mi paiono lodevoli che, come gli autori del Propagatore, intendono a un fine nobilissimo, e sanno appropriare ai molti una erudizione di cui potrebbero onorarsi fra i pochi; arte poco apprezzata, ma rara e difficile, in ogni condizione di tempi e di fortuna.

Nota XIV. — Il Leibniz, la cui moderazione era pari all'ingegno e alla dottrina, e le cui opinioni, benchè luterano fosse, poteano far vergogna a molti cattolici suoi coetanei, in una sua lettera al P. Des Bosses, Gesuita, così scriveva : « Optarem... » concedi doctis, etiam vestris, philosophandi libertatem, quæ » emulationem parit et ingenia excitat: contra animi servitute » dejiciuntur, neque aliquid egregii ab iis expectes, quibus nihil » indulgeas. Itaque Itali et Hispani, quorum excitata sunt inge» nia, tam parum in philosophia præstant, quia nimis arctan» tur (1) ». Questa saggia libertà dee tanto più essere commendabile ai cattolici, quanto che essi soli possono usarne, senza temerne gli abusi, atteso la mirabile costituzione della Chiesa,

(1) *Op. omn., ed. Dutens*, tomo II, parte 1, p. 277.

che pe' suoi ordini intrinseci è atta a conciliare insieme *res olim dissociabiles*, cioè la libertà nelle cose dubbie colla unità nelle necessarie, secondo la regola di santo Agostino.

Nota XV. — « Ainsi, Messieurs », esclama il signor Cousin, « la piété la mieux éprouvée ne suffit plus à protéger notre der» nière heure. Quelles qu'aient été notre vie et NOTRE FOI, » si nous ne rétractons pas toutes les maximes de l'Église gal» licane, si nous ne renions pas notre attachement aux lois, no» tre fidélité à l'État, nos derniers moments peuvent être privés » de ces saintes cérémonies qui assurent et adoucissent le pas» sage à une autre vie. Où en sommes-nous, Messieurs? Dans » quel temps vivons-nous? (1) » E noi possiam chiedere in che tempi viviamo e a che siam ridotti, se un uomo onorando, che fa professione di panteismo e nega la rivelazione ne' suoi scritti, osa parlare in tal modo dalla ringhiera francese, senza paura di far sorridere gli ascoltatori?

Nota XVI. — « Il y a autant ou plus de sujet de se garder » de ceux qui, par ambition le plus souvent, prétendent inno» ver, que de se défier des impressions anciennes. Et après avoir » assez médité sur l'ancien et sur le nouveau, j'ai trouvé que la » plupart des doctrines reçues peuvent souffrir un bon sens. De » sorte que je voudrais que les hommes d'esprit cherchassent de » quoi satisfaire à leur ambition, en s'occupant plutôt à bâtir, » et à avancer, qu'à reculer et à détruire. Et je souhaiterais » qu'on ressemblât plutôt aux Romains, qui faisaient de beaux » ouvrages publics, qu'à ce roi Vandale à qui sa mère recom» manda que ne pouvant pas espérer la gloire d'égaler ces grands » bâtiments, il en cherchât à les détruire (2) ».

Nota XVII. — Questa misera età è dannata dalla Providenza ad essere spettatrice di ogni sorta di delirio, di vergogna e di scandalo. Non è gran tempo che alcuni vescovi della Lituania e della Russia bianca rinnegarono la fede cattolica, professata da tanti secoli, e antiposero alla nobile e soave paternità del pontefice romano, e alla fratellanza della Chiesa universale, il giogo spirituale dell'oppressore della loro patria, e l'impuro consorzio della Chiesa moscovita. Chiunque non è russo o barbaro in Europa, e serba qualche senso di generosità e di pudore, ha

(1) *Disc. sur la renaiss. de la dom. eccl.*, p. 12.
(2) Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, lib. 1, cap. 2. - *OEuv. phil.*, *é l. Raspe*, p 57.

dovuto meravigliarsi, non già del carnefice della Polonia, già spacciato per un mostro infame, ma di que' pastori che tradirono in bocca ai lupi il proprio gregge, e vendettero al tiranno la fede, l'anima e la riputazione.

Nota XVIII. — Le contrarietà dialettiche che aiutarono la riforma dei protestanti, si possono ridurre al quadro seguente:

1.ª opposizione.	*Cattolici.*	*Protestanti.*
Di stirpe a stirpe.	Romani; Papi, eredi spirituali del romano imperio.	Germani; discendenti di Arminio.
2.ª opposizione.		
Di sistema a sistema.	Teologia.	Filosofia.
	Affermazione.	Negazione.
	Conservazione.	Innovazione.
	Stabilità.	Moto.
	Dogmatismo.	Scetticismo.
	Sovranaturalismo.	Razionalismo.
	Sintesi.	Analisi.
	Autorità.	Esame.
	Gerarchia.	Democrazia, o dispotismo.
3.ª opposizione.		
Di classe a classe.	Preti.	Laici.
	Aristocrazia elettiva.	Aristocrazia ereditaria de' prìncipi e dei nobili.
	Casta spirituale, cioè sacerdozio.	Caste materiali, cioè militi, ricchi, trafficanti, e via discorrendo.

Queste opposizioni non giustificano la Riforma, ma la spiegano.

Nota XIX. — La professione di buon cattolico fatta dal Descartes in molti luoghi delle sue opere può agevolmente interpretarsi, come una regola di prudenza; ma se si ha per sincera, è difficile il conciliarla coi princìpi della sua dottrina. Le sue Lettere fanno buona prova ch'egli non era disposto a soffrire il martirio, per amor del vero; e che, se aveva (come raccontano) il coraggio del soldato, non possedea certamente quello del cit-

tadino e del filosofo. Scrivendo al P. Mersenne, in proposito di Galileo, dice *di non cercar che il riposo e la tranquillità dello spirito* (1). Quando un punto della dottrina di questo grand'uomo fu dannato da un tribunale ecclesiastico, egli fu talmente spaventato, che voleva bruciar le sue carte; e diceva: « Je ne » voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours » où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'É» glise (2) ». Nè crediate mica che egli fosse mosso da un pio sentimento di riverenza verso l'autorità condannatrice; imperocchè in questo caso, sebbene non si trattasse della Santa Sede, nè della *Chiesa*, com'egli dice, ma di una semplice congregazione ecclesiastica, noi giudicheremmo la sua riserva altamente lodevole. Ma da tutto il contesto della epistola si vede ch'egli non era mosso da altra ragione, che dal timore di porre in compromesso la sua tranquilla vita. In un'altra lettera allo stesso Mersenne, scritta un anno appresso, cioè nel 1634, lo dice espressamente: « Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce » que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent » article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le con» cile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pen» sées que de me vouloir servir de telles exceptions pour avoir » moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre en » repos, et de continuer la vie que j'ai commencée en pre» nant pour ma divise *bene vixit bene qui latuit*, fait que je suis » plus aise, etc. (3) ». Ognun vede qual fosse lo scrupolo religioso e lo stoicismo filosofico del nostro scrittore; e che se il *bene latuit* non lo salvò dalle vanità, dalle brighe e dalle ambizioni letterarie, che furono lo scopo principale delle sue fatiche e della sua vita, lo rese almeno cauto verso quella gloria che poteva esser difficile e pericolosa.

Il processo metodico e il dubbio assoluto che Cartesio premette alla sua filosofia, non si può per alcun modo accordare coi princìpi cattolici. Secondo il suo precetto, noi dobbiamo « douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous » trouverons le moindre soupçon d'incertitude. Il sera même » fort utile, que nous reietions comme fausses toutes celles où » nous pourrons imaginer le moindre doute (4) ». Egli fa quindi la rassegna delle cose di cui si dee dubitare. « Nous doute» rons en premier lieu, si de toutes les choses qui sont tombées

(1) *OEuv.* Paris, 1824, tomo VI, p. 251.
(2) *Ibidem*, p. 238, 239.
(3) *Ibid.*, p. 243.
(4) *Princ. de la phil.*, parte 1, *OEuv.*, tomo III, p. 63, 64.

» sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a » quelques-unes qui soient véritablement dans le monde... Nous » douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont sem» blé autrefois très-certaines, même des démonstrations de ma» thématique, et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils » soient assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont » mépris en raisonnant sur de telles matières; mais principale» ment parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, » peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas en» core, si peut-être il n'a point voulu nous faire tels que nous » soyons toujours trompés, même dans les choses que nous pen» sons le mieux connaître (1) ». « Nous supposons facilement » qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous » n'avons point de corps (2) ». Tal è pur la dottrina espressa nelle Meditazioni e nel Metodo, benchè in quest'ultima opera sia meno crudamente insegnata. Antonio Arnauld, che pure, come vedremo, s'accôrse nel sèguito della poca ortodossia del Descartes, ebbe da principio la semplicità di credere che questi intendesse parlare di un finto dubbio, di un semplice artifizio metodico, buono a mettersi in opera, per ottenere la cognizione scientifica del vero; e solo si dolse che ciò non fosse troppo chiaramente avvertito nelle Meditazioni: « Verumtamen haud » scio, an aliqua præfatiuncula, hæc Meditatio premuniri debeat, » qua significetur de iis rebus serio non dubitari (3) »; e conchiuse, dicendo: « Non dubito, quin qua pietate est vir claris» simus id attente diligenterque perpendat, et summo sibi stu» dio judicet incumbendum, ne cum Dei causam adversus im» pios agere meditatur, fidei illius auctoritate fundatæ, e cujus » beneficio immortalem illam vitam quam hominibus persuaden» dam suscepit, se consecuturam sperat, aliqua in re periculum

(1) *Princ. de la phil.*, parte 1, *OEuvres*, tomo III, p. 64, 65.

(2) *Ibidem*, p. 66. Così nello stesso punto che si dubita di tutte le cose sensibili e delle *stesse dimostrazioni matematiche*, si allega per giustificare il dubbio che *alcuni uomini si sono ingannati*, e s'insiste *principalmente* su questa bella ragione che *abbiano udito dire*, *Iddio*, *che ci ha creati*, *poter fare tutto quello che vuole*: nello stesso punto che si nega l'esistenza *del cielo*, *della terra e dei corpi*, si porge fede a ciò che *abbiamo udito dire*, cioè al valore dei segni e della parola: nello stesso punto che *si suppone facilmente* (nota questo avverbio) *che Iddio non si trova*, s'interpreta in modo assurdo l'onnipotenza divina per argomentarne il dubbio assoluto. Il cervello di un uomo frenetico connette certo più sanamente, che quello del Descartes.

(3) Arnauld, *OEuv.* Paris, 1680, tomo XXXVIII, p. 33.

» creasse videatur (1) ». Or che rispose il Descartes a questo proposito? Forse concedette che il suo dubbio assoluto è solo uno stratagemma metodico? No; anzi si guarda dal farne parola; e si ristringe a dire che la sua filosofia è solo fatta per gl'ingegni robusti. « Je confesse donc ingénument avec lui, que les choses » qui sont contenues dans la première Méditation et même dans » les suivantes, ne sont pas propres à toutes sortes d'esprits, et » qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde; mais » ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ait fait cette déclaration... » Aussi a-ce été la seule raison qui m'a empèché de traiter de » ces choses dans le discours de la Méthode, qui était en langue » vulgaire, et que j'ai réservé de le faire dans ces Méditations » qui ne doivent ètre lues, comme j'en ai plusieurs fois averti, » que par les plus forts esprits. Et on ne peut pas dire que » j'eusse mieux fait, si je me fusse abstenu d'écrire des choses » dont la lecture ne doit pas ètre propre ni utile à tout le mon» de; car je les crois si nécessaires, que je me persuade que sans » elles on ne peut jamais rien établir de ferme et d'assuré dans » la philosophie. Et quoique le fer et le feu ne se manient jamais » sans péril par des enfants ou par des imprudents; néanmoins » parce qu'il sont utiles pour la vie, il n'y a personne qui juge » qu'il se faille abstenir pour cela de leur usage (2) ». Passa quindi a discorrere della sua sentenza, che non si dee credere se non al vero evidente, e ripete la solita canzone, eccettuando le cose che riguardano la morale e la fede (3); clausula di cui vedremo ben tosto il valore. Egli è adunque chiaro che il dubbio del Descartes era serio, vero, e non finto; e che il temperamento recatovi in qualche luogo delle sue opere mosse solo dall'amore *degl'imprudenti e de' pargoli*, che non avevano un celabro abbastanza forte, o uno stomaco tanto robusto da smaltire la sua dottrina. Che se nel brano citato dei Princìpi, dove parla più chiaro, egli dice *nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu*, questo tenue mitigamento, suggeritogli forse da una osservazione dell'Arnauld (4), è solo una frase di buona creanza, poichè l'applica del pari all'esistenza dei corpi, intorno alla quale il suo dubbio è assoluto e sincero, come vedesi dal contesto e da molti altri luoghi. Oltrechè la stessa voce *supporre*, se si riferisce all'oggetto del dubbio, e non al dubbio stesso, inchiude la realtà dell'atto dubitativo. Ora io chieggo se la

(1) Arnauld, *OEuv.*, tomo XXXVIII, p. 37, 38.
(2) *Ibidem*, p. 60, 61.
(3) *Ibidem*.
(4) *Ibidem*, p. 34.

professione cristiana si accordi con questo dubbio serio ed universale? Si può egli immaginare che chi reputa spediente di ripudiare ogni vero in cui *si possa immaginare il menomo dubbio*, possa tuttavia credere ai dogmi arcani della fede, che, se bene corroborati da prove inconcusse, sono tuttavia così formidabili al senso, così esposti ai cavilli di una fiacca e superba ragione? Come mai un uomo che dubita dell'esistenza della materia, del mondo, del proprio corpo; che annulla tutta la storia passata, non che de' suoi simili, di sè medesimo; che s'immagina di esser solo in un deserto universale, con nessun'altra certezza che quella del proprio dubbio; potrà tuttavia logicamente credere alla rivelazione, alla missione dell'Uomo-Dio sulla terra, alla storia meravigliosa della sua religione, alla Bibbia, ai precetti, ai sacramenti, alla Chiesa? In verità, che se il Descartes ricerca un tal atto di fede, egli domanda uno sforzo troppo malagevole anche alla credulità di coloro che non han cuore di seguirlo nel suo tirocinio dubitativo. Singolare follía di un filosofo! Per condurre l'uomo alla cognizion del vero, egli comincia col dispogliarnelo; e se l'infelice rimane nella sua nudità dolorosa, e non sa riscattarsene, chi dovrà renderne ragione a Dio, se non il temerario e audacissimo consigliero?

Egli è vero che da quel dubbio universale si salvano espressamente la morale e la religione. Ma, oltre che l'eccezione importa un enorme paralogismo, si può chiedere, se la morale e la religione, nel senso della clausula cartesiana, bastino alla professione cattolica. « Je me formai une morale par provision,
» qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes... La premiè-
» re était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, rete-
» nant constamment la religion, en laquelle Dieu m'a fait la grâce
» d'être instruit dès mon enfance (1) ». Dunque la religione, la fede, la professione cristiana può essere anche per un solo istante un articolo di *morale provvisoria!* « Les trois maximes pré-
» cédentes n'étaient que sur le dessein que j'avais de continuer
» à m'instruire; car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lu-
» mière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru
» me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment, si
» je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à
» les examiner lorsqu'il serait temps... Après m'être ainsi assuré
» de ces maximes, et les ayant mises à part avec les vérités de
» la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je
» jugeai que pour tout le reste de mes opinions, je pouvais li-

(1) *Disc. de la méth.*, *OEuv.*, tomo I, p. 146, 174.

» brement entreprendre de m'en défaire (1) ». L'ambiguità di questo discorso non è tolta via dall'onore che il Descartes fa alle verità della fede, privilegiandole *di essere le prime nella sua credenza.* Siccome egli protesta di voler *esaminare a suo tempo le opinioni che altrimenti non si contenterebbe di ricevere sull'autorità degli altri,* non s'intende come, a suo parere, i dogmi religiosi, fondati sulla tradizione e sull'insegnamento ecclesiastico possano ricevere un privilegio particolare; e non ricevendolo, egli è chiaro che la fede di Cartesio non differisce da quella di Lutero, e che l'assenso *provvisionale* alla religione, *in cui Iddio gli fece grazia di essere educato,* non può riguardare se non la pratica esteriore, o, alla men trista, può solo essere una fede condizionata. Ma la fede non è veramente cristiana, non è cattolica, se non è assoluta. Il credere sul presupposto che l'esame futuro sia per confermare l'atto che si elice, il far dipendere la fede presente dal resultato di una disamina ulteriore, può disporre in qualche caso (non certo in quello del Descartes) alla fede avvenire; non può tuttavia in alcuna occorrenza essere un atto che meriti il nome di questa virtù, non solo religiosamente, ma anche nei termini della ragione e della scienza umana.

Un anonimo d'ingegno molto acuto mise in canzone l'etica provvisionale del nostro filsofo, e gli mosse alcune obbiezioni, che non increscerà forse al lettore il veder qui riferite. « Vous » avez osé assurer qu'il ne faut pas chercher dans les choses » qui regardent la conduite de la vie une vérité aussi claire et » aussi certaine que celle que vous voulez qu'on ait, lorsqu'on » s'applique à la contemplation de la vérité. Quoi donc, ne faut-» il pas bien vivre? Et comment pourrez-vous bien vivre, c'est-» à-dire saintement, si vous ne dirigez pas vos actions selon la » règle de la vérité? La vérité doit-elle donc manquer aux ac-» tions morales des chrétiens? Certainement la vie d'un chrétien » sera jugée très-bonne, s'il rapporte toujours toutes ses actions » et sa personne même à la gloire de Dieu. Cela n'est-il pas aus-» si vrai, qu'aucune autre chose que nous connaissions clairement, » distinctement?... Est-il jamais obligé de s'abstenir de quelque » chose, s'il ne connaît clairement, qu'il s'en faut abstenir? Et » dans les choses où il est question d'agir, ne doit-il pas toujours » faire ce qu'il voit clairement, que Dieu demande de lui: car » qui peut dire qu'il soit obligé de faire quelque chose par une » autre raison? Et partant, un chrétien n'étant jamais obligé de » faire ou de s'abstenir de quelque chose, sans cette lumière et » clarté, pourquoi voulez-vous, ou plutôt, pourquoi supposez-

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 152, 153.

» vous moins de vérité dans les mœurs que dans les sciences,
» puisqu'un chrétien se doit moins soucier de faillir dans les
» sciences métaphysiques et géométriques que dans les mœurs?
» Mais, me direz-vous, si quelqu'un veut douter dans la con-
» duite de sa vie de l'existence des corps et des autres objets
» qui se présentent à lui, comme dans la métaphysique, on ne
» fera presque rien. Qu'importe qu'on ne pèche point? Mais, si
» cela est, vous me direz, par exemple: Je n'entendrai donc
» point la messe un jour de dimanche, à cause que je puis dou-
» ter si les murs de l'église que je pense voir sont de vrais murs,
» ou plutôt, ainsi qu'il arrive ordinairement dans les songes,
» s'ils ne sont rien. À cela je réponds, que tandis que vous dou-
» terez avec raison que ce soient de vrais murs, et que ce soit
» une vraie église, pour lors vous n'êtes point obligé d'y entrer;
» non plus que vous n'êtes point obligé de manger, quelque
» éveillé que vous soyez, si vous ignorez que vous ayez du pain
» devant vous, et si vous croyez être endormi. Vous me direz
» peut-être: Si vous agissez de la sorte, vous vous laisserez donc
» mourir de faim? Et moi je vous répondrai, que je ne suis
» point obligé de manger s'il ne m'est évident que j'aie devant
» moi de quoi sustenter ma vie, laquelle, faute d'un aliment qui
» me soit clairement connu, je puis et je dois offrir en holocau-
» ste à Dieu, qui ne m'oblige point à agir, si je ne sais certai-
» nement que j'agis et que les objets qui sont autour de moi sont
» réels et véritables. Vous n'avez donc point dû établir deux
» genres de vérité (1) ». L'obbiezione si riduce a tre punti.
1.° Egli è impossibile l'ammettere verità pratiche, senza parecchie verità speculative, giacchè la morale è l'applicazione del dogma. 2.° È impossibile l'accettare alcuna verità pratica coi dogmi speculativi corrispondenti, senza riconoscere molti veri nell'ordine fisico, come, verbigrazia, l'esistenza del mondo, del proprio corpo, degli altri uomini e via discorrendo. 3.° L'adempimento della legge morale, secondo il debito dell'uomo e specialmente del Cristiano, presuppone la certezza del fine, a cui l'azione è indirizzata, dell'ordine in cui versa essa azione, e dei mezzi conducenti alla consecuzione del fine. Che se talvolta l'uomo è costretto di governarsi, secondo meri probabili, ciò non fa ch'eziandio in questo caso non si abbia qualche notizia certa, perchè senza qualcosa di certo, la probabilità non può stare. Dunque il metodo dubitativo del Descartes, rimovendo ogni certezza fisica e speculativa, e crollando ogni vero, dall'esistenza del proprio animo in fuori, svelle di necessità le fondamenta

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p 243, 244, 245.

della morale e quelle della religione. Che rispondere a un tal raziocinio? Un ingegno filosofico assai più valido di quello del Descartes non ci avrebbe potuto nulla; onde non è meraviglia, se questo filosofo nella sua risposta uccella alle mosche, dicendo che nelle cose della vita è spesso forza appagarsi di meri probabili (1). Sì, certo; ma questa medesima dottrina, che, in mancanza del certo, bisogna star contento al probabile, non può farsi buona, se non si sanno e credono di molte cose con piena e assoluta certezza.

Qual sia il concetto che l'autore del Metodo si fa di questa *fede provvisoria*, risulterà più chiaro dall'esame di un altro punto della sua dottrina, che non contrasta meno del primo alla professione cattolica. Voglio parlare della sua celebre sentenza, ripetuta in più luoghi delle sue opere, che il filosofo non dee prestare il suo assenso, se non alle idee chiare; la quale è il primo dei quattro precetti del suo metodo (2). Ora come mai questa regola può accordarsi colla fede verso i misteri? Anche quì l'Arnauld, il quale credeva bonamente all'ortodossia dell'autore, lo consiglia a specificare che quella dignità è solo riferibile alle cognizioni naturali (3). Non occorre qui il cercare, se anche in ordine a queste, il precetto sia valido, anzi possibile; imperocchè non mi sarebbe difficile il provare: che i misteri razionali e naturali non sono minori in numero e in oscurezza dei rivelati; che il sovrintelligibile si diffonde in tutte le parti del nostro conoscimento; che le idee più chiare hanno un lato oscuro, e che la luce intellettiva più sfolgorante è accompagnata da un buio impenetrabile. Ma questo non appartiene al mio presente proposito. Ciò che mi contento di notare si è che la regola cartesiana, essendo generale e assoluta, dee logicamente riferirsi anche ai misteri della religione; e che la chiarezza di cui vi si parla, essendo immediata e diretta, non può intendersi di quell'evidenza indiretta e mediata a cui partecipano eziandio gli arcani della rivelazione, in quanto la loro credibilità è fondata su prove evidenti e irrefragabili. Dico logicamente; perchè in effetto il Descartes esclude dalla sua regola la fede e la morale, come vedemmo averle rimosse dal suo dubbio metodico. Ma la ripugnanza della clausula non è minore in un caso, che nell'altro. Imperocchè qual è il motivo del privilegio? Come può essere ragionevole in religione un processo assurdo fuori di essa? O lo spirito umano può trovar la nota del vero, eziandio nelle

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 267, 268

(2) V. *Disc. de la méth.*, tomo I, p. 141; e le *Medit.*, passim.

(3) *OEuv.*, tomo XXXVIII, p. 34, 35.

idee oscure, o non può trovarla. Nel primo caso, dee loro assentire anche in filosofia; nel secondo dee rigettarle anche in religione. Il piantare, come base metodica, che l'intelletto dee solo aderirsi all'evidenza, se vuol conoscere il vero e schivar l'errore, è affatto inutile, quando s'introduce qualche eccezione a questa regola. Imperò, se non vogliamo supporre che il Descartes paralogizzi in modo troppo enorme, dobbiamo inferirne che l'esclusione della fede e della morale dall'apparecchio dubitativo del suo metodo, e dalla prima regola metodica, sia una mera cautela esteriore di politica o di creanza. Tanto che quella *fizione*, che abbiam veduto non doversi attribuire al dubbio cartesiano, secondo il caritatevole presupposto di Antonio Arnauld, si potrà, senza calunnia, ascrivere alla religione e alla fede di Cartesio.

Veggiamo tuttavia, se i termini usati da questo autore in varii luoghi confermino la nostra sentenza. « De quelque preuve et ar» gument que je me serve », dic'egli, « il en faut toujours reve» nir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et » distinctement qui aient la force de me persuader entière» ment (1) ». Si può egli parlare in modo più generale? « Il n'y » a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire tou» tes les choses que je suis capable de concevoir avec distinc» tion; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire » quelque chose, que par cela seul que je trouvais de la contra» diction à la pouvoir bien concevoir (2) ». Si può in guisa più espressa far della mente umana la misura assoluta del vero? E se si può o si dee *giudicare impossibile* a Dio il fare ciò che non si può *ben concepire, senza contradizione,* qual è l'arcano rivelato che rimanga illeso? Imperocchè l'essenza dei misteri consiste appunto in un'apparenza di contradizione, che s'incontra, quando se ne vuole *ben concepire* la natura. Nelle Regole per la direzione della spirito, egli parla in modo non meno espresso: « Règle deuxième. Il ne faut nous occuper que des objets dont » notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance cer» taine et indubitable »; onde rigetta tutte le cognizioni probabili (3). Nè crediate che ivi intenda discorrere solo di certezza, e non di evidenza immediata; imperocchè così ragiona in appresso: « Il suit de là que si nous comptons bien, il ne reste » parmi les sciences faites que la géométrie et l'arithmétique, » auxquelles l'observation de notre régle nous ramène ». E

(1) *Medit.*, 5, *OEuv.*, tomo I, p. 317.
(2) *Medit.*, 6, *OEuv.*, tomo I, p. 322.
(3) *OEuv.*, tomo XI, p. 204-209.

quindi: « De tout ceci il faut conclure, non que l'arithmétique » et la géométrie soient les seules sciences qu'il faille appren- » dre, mais que celui qui cherche le chemin de la vérité ne doit » pas s'occuper d'un objet dont il ne puisse avoir une connais- » sance égale à la certitude des démonstrations arithmétiques » et géométriques (1) ». Finalmente, la regola che segue rimuove ogni dubbio: « Règle troisième. Il faut chercher sur l'objet » de notre étude, non pas ce qu'en ont pensé les autres, ni ce » que nous soupçonnons nous-mêmes, mais ce que nous pou- » vons voir clairement et avec évidence, ou déduire d'une ma- » nière certaine. C'est le seul moyen d'arriver à la science (2) ». Le cognizioni tradizionali e le prove indirette sono apertamente sbandite. Ora io chieggo se un uomo che assente alle verità rivelate, possa esprimersi con una tale generalità e precisione (anche volendo parlar solo delle scienze umane) senza aggiungere qualche temperamento che riduca al segno un metodo così pericoloso, e impedisca l'abuso che altri può farne, volgendolo alle religiose credenze? Nel resto, ho voluto citare questi ultimi passi (che non fanno se non ripetere sottosopra la dottrina del Metodo e delle altre opere del Descartes) perchè tolti da uno scritto che il signor Cousin leva al cielo, dicendo, che *pareggia per la forza, e vince forse per la lucidezza*, il Discorso sul metodo e le Meditazioni. In tale scritto, e in un altro che l'accompagna « on voit encore plus à découvert le but fonda- » mental de Descartes et l'esprit de cette révolution qui à créé » la philosophie moderne, et placé *à jamais*, dans la pensée le » principe de toute certitude, le point de départ de toute re- » cherche régulière. On les dirait écrits d'hier, et composés tout » exprès pour les besoins de notre époque ». E conchiude dicendo, che « La main de Descartes y est empreinte à chaque li- » gne (3) ». Io lascio molto volentieri al signor Cousin la sua tranquilla fiducia sulla perpetuità del psicologismo, e sulla inespugnabilità di questo bel sistema, ch'egli difende come cosa propria; ma assento pienamente all'ultima riga del suo elogio.

Se avessimo a fare con una di quelle teste forti in cui la logica è il primo bisogno, gli squarci allegati basterebbero a chiarire come il Descartes la pensasse in opera di religione, e renderebbero superflua ogni ulteriore indagine. Ma egli non è già di questa tempra: il suo ingegno non si spaventa delle ripugnanze; anzi vi si compiace: e non si trova filosofo antico nè

(1) *OEuv.*, tomo XI, p. 206-209.
(2) *Ibidem*, p. 209, seq.
(3) *Ibidem*, *de Descartes*, tomo XI, p. I, II.

moderno, che, non che superarlo, il pareggi nella grossezza e nella frequenza delle contradizioni. Da questa parte adunque potremmo conciliare la sua dottrina della chiarezza col debito della fede, senza alcuna difficoltà; e se al parer suo, il far che una cosa sia e non sia nello stesso tempo, è agevole all'onnipotenza divina, il credere e il non credere insieme, è, a nostro giudizio, molto facile a Cartesio. La nostra conghiettura ha tanto più di peso che il filosofo torsigiano comincia a verificarla su questo medesimo articolo della chiarezza delle idee; come si vede dalle sue risposte agli avversari delle Meditazioni. Questo libro delle Risposte mi par uno di quelli che mettono in maggior luce la virtù filosofica dell'autore, mostrandolo arrenato a ogni passo dalle obbiezioni che gli si fanno; le quali per lo più non sono molto recondite, e sarebbero dovute antivedersi dalla sagacità più comunale. Ma esse giungono nuove al nostro valente pensatore; onde lo vedi affaccendato a tarpare, modificare, ristringere, allungare, conciare, come Dio tel dica, le proprie dottrine, e immaginare i più bei temperamenti, per ischermirle dai colpi degli avversari: credo che un filosofo più impacciato non siasi veduto al mondo mai. Se non che, guizzando e scivolando alla francese, egli si mostra abilissimo a dissimulare le angustie dello spirito colla destrezza e discioltura della penna. Così nella risposta alle seconde obbiezioni raccolte dal P. Mersenne, egli è costretto a confessare che, a malgrado delle sue idee chiare, Iddio è incomprensibile. « Lorsque Dieu est dit » ètre inconcevable, cela s'entend d'une pleine et entière con» ception, qui comprenne et embrasse parfaitement tout ce qui » est en lui, et non pas de cette médiocre et imparfaite qui est » en nous (1) ». Ma come sai, o Cartesio, che la tua notizia di Dio non è *piena ed intera?* Come conosci che una parte, per dir così, di Dio, non è conoscibile? Nol sai certo, perchè tu abbi un' idea chiara e distinta di questa parte. Dunque tu ammetti come effettive tali cose il cui concetto non è distinto, nè chiaro. E già prima avevi detto: « De cela seul que j'aperçois que je ne » puis jamais en nombrant arriver au plus grand de tous les » nombres.... je puis conclure nécessairement.... que cette puis» sance que j'ai de comprendre qu'il y a toujours quelque chose » de plus à concevoir dans le plus grand nombre, que je ne puis » jamais concevoir, ne me vient pas de moi-même (2) ». Dunque tu riconosci la realtà del sovrintelligibile; e in tal caso, di che valore è il tuo canone supremo delle idee chiare?

(1) *OEuv.*, tomo I, p426.
(2) *Ibidem*, p. 425.

Nella risposta alle prime obbiezioni fatte dal Carter, il Descartes è costretto alla confessione medesima. « Quant à la chose » qui est infinie, nous la concevons à la vérité positivement, » mais non pas selon toute son étendue, c'est-à-dire que nous » ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle (1) ». Dunque si debbono ammettere certi veri, i quali, non che essere *chiari* e *distinti*, eccedono affatto la nostra apprensiva. « Pour moi toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être » connu clairement et distinctement, je n'ai jamais entendu par» ler que de cette connaissance finie et accomodée à la petite » capacité de notre esprit (2) ». Ma perchè mai *la capacità della mente nostra è piccola*, e il conoscimento che ne risulta è *limitato*, se non perchè le idee più chiare sono accompagnate da un elemento oscuro, che non è meno reale e autorevole di esse? Ella è una cosa curiosa il vedere come quest' uomo, destituito di vero ingegno filosofico, ma fraseggiatore disinvolto, e pieno di spirito, all' usanza dei Francesi, si schermisce dalle obbiezioni insolubili, e nega, áltera, mitiga, aggiunge, leva, stira, secondo le occorrenze, e senza un rispetto al mondo, trattando il proprio sistema come un pezzo di pasta molle, uscito di fresco dalla madia del panattiere.

Queste contradizioni singolari, che non ho voluto tacere, sia per l' integrità di questa esposizione, e perchè conferiscono a farci conoscere di che ragione cervello avesse il padre della filosofia francese, paiono precludere ogni ádito al nostro intento di penetrare le opinioni religiose di lui. Imperocchè se si fa al canone del Metodo una sì buona tara, quanta è d'uopo per salvare il sovrintelligibile naturale, si potrà del pari seco comporre la fede ai misteri rivelati, e una *fede* non solo *provvisionale*, ma intera e assoluta. Perciò il solo verso con cui si possa conoscere veramente il pensiero del Descartes, dipende dall'e-

(1) *Ibidem*, p. 386. Il Carter dice che « M. Descartes est un homme » d'un très-grand esprit et d'*une très-profonde modestie*, et sur lequel » je ne pense pas que Momus lui-même pût trouver à reprendre (*OEuv.*, » tomo I, p. 354) ». Lo chiama *ce grand esprit*, *e grand homme, ce grand personnage*. Dice verso il fine: « Je confesse que ce grand » esprit m'a déjà tellement fatigué, qu'au delà je ne puis quasi plus » rien (p. 367) ». Il Descartes piglia in sul serio queste frasi e le contracambia con molte lodi dell'*officieux et dévot théologien* (p. 369). Ma se si dee giudicar dell'animo dell'opponente da tutto il tenore del suo scrivere, sarei inclinato a credere che il dotto teologo di Lovanio volesse qualche poco la baia del filosofo francese.

(2) *OEuv.*, tomo I, p. 387.

same di quei luoghi dov'egli parla espressamente della religione; dai quali, malgrado la cautela dello scrittore, uscirà abbastanza di luce, per confermare la sentenza espressa nel principio di questa nota.

Nella risposta alle seconde obbiezioni, egli stabilisce che l'uomo dee credere alle oscurità della fede, perchè se bene la *materia* del credere sia oscura, *la ragion formale* che vi c'induce, è distinta e chiara (1). Questa dottrina annulla quella del Metodo, dove la chiarezza prescritta riguarda la materia delle idee, e dove si ripudiano tutti i veri ricevuti per via dell'educazione, come quelli che non sono chiari e distinti direttamente; ma ella è sana e ragionevole in sè stessa. Laonde, se l'autore vi si fermasse, potremmo tenercene paghi e contenti. Ma egli la distrugge con quello che soggiunge: « Au reste, je vous prie ici de » vous souvenir, que touchant les choses que la volonté peut » embrasser j'ai toujours mis une très-grande distiuction entre » l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Car pour ce » qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il » ne faille suivre que les choses que nous connaissons très-clai» rement, qu'au contraire, je tiens qu'il ne faut pas même tou» jours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quel» quefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incer» taines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela s'y ar» rêter aussi fermement, tant que nous ne voyons point de » raisons au contraire, que si nous l'avions choisie pour des » raisons certaines et très-évidentes.... Mais où il ne s'agit que » de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille » suspendre son jugement à l'égard des choses obscures, et qui » ne sont pas assez distinctement connues? (2) » Queste considerazioni ci additano che la risposta precedente era solo una semplice condiscendenza verso il P. Mersenne, poichè si accordano perfettamente colla dottrina della *morale provvisoria*, e delle idee chiare a cui quella ripugna. Se esse si accoppiano alle altre avvertenze fatte di sopra, sarà temerario il conchiuderne che l'autore apparteneva a quella scuola di religiosi apatisti, o, come oggi si suol dire, d'indifferentisti, ch'era già sì estesa nel secolo sedicesimo e nel seguente, e che velava con sagace politica e coll'osservanza delle pratiche religiose, una spezie di Socinianismo, e talvolta una miscredenza assoluta? E infatti, come altrimenti interpretarle? A che proposito distinguere fra l'*uso della vita* e *la contemplazione del vero*, fra la necessità di go-

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 436, 437, 438.
(2) *Ibidem*, p. 438, 439.

vernarsi, operando, coi *verisimili*, colle *incertezze*, e l'evidenza richiesta dalla mera cognizione, se non per inferirne che nelle cose di religione bisogna contentarsi del *probabile*, dell'*incerto*, dello *sconosciuto*, come nella pratica; che non si richiede a quella più che a questa, l'assenso interno dell'animo, ma solo la conformità delle azioni; giacchè tale conformità è sola prescritta e sola possibile, quando si tratta di cose *incerte*, o al più *probabili*, e l'obbligo *di sceglierne una, di determinarvisi e di abbracciarla fermamente* nella vita operativa non può concernere la persuasione dell'intelletto? Che se trattandosi della *contemplazion del vero, si dee sospendere il giudizio sulle cose oscure*, come mai tal contemplazione sarà possibile riguardo alle verità arcane della religione; o come, senza di essa, potranno consistere la fede cattolica e la professione della vita cristiana, la qual abbisogna certo delle opere, ma è pure essenzialmente contemplativa?

Un opponitore anonimo scriveva nel 1647, quasi negli stessi termini del P. Mersenne, e trovava incompatibile la prima regola del Metodo colla credenza dagli arcani rivelati (1). Che risponde il Descartes? Egli comincia ad entrare in teologia fuor di proposito, e dice che si può credere anco alle cose oscure, mediante *il lume della grazia* (2). Ma se il filosofo avesse saputo che cos'è la grazia, non avrebbe ignorato che essa può bene suggerire, illustrare, avvalorare le ragioni del credere, ma non può costituirle; altrimenti la fede non si distinguerebbe dal fanatismo o dalla superstizione, e l'*ossequio* cristiano non sarebbe *ragionevole*. Se le ragioni che comprovano i dogmi della fede non fossero credibili per sè stesse, vale a dire se non fossero vere ragioni, la grazia divina non potrebbe mai convalidarle. L'intento a cui mira questo dono celeste, non è mica di dare alle verità da credersi un valore obbiettivo, di cui esse manchino intrinsecamente, ma di abilitare l'animo a riceverle, a gustarle, a sentirne il pregio e l'efficacia, diradando in parte le tenebre dell'intelletto, e domando gli affetti ribelli che ostano a quella tranquilla considerazione, e a quell'amoroso amplesso del vero in cui è riposta la perfetta fede. Ma quel cenno teologico del Descartes è solo un diverticolo; imperocchè l'oppositore avendogli detto: « Vous êtes chrétien, et même, comme » vous pensez, orthodoxe, à qui la sainte Écriture ordonne » d'être toujours prêt de rendre raison de sa foi (3) »; egli ri-

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 247, 248, 249.
(2) *Ibidem*, p. 271, 272.
(3) *Ibidem*, p. 249.

sponde dicendo che ciò nol concerne: *ne me regarde point* (1). Come, o mio buon Cartesio? Il render ragione e testimonio della propria fede, quando altri può rivocarla in dubbio, non è un affare, anzi un dovere dell'uomo cristiano e cattolico? Il rimuovere lo scandalo che può nascere dai propri scritti, quando si possono interpretare in senso sfavorevole alla religione, non è un debito di coscienza? Certamente convien dire che non sii cattolico nè cristiano, o che non sappi il catechismo. E tu discorri in modo, che si può stimar vero l'uno e l'altro.

In prova di questo punto, e per vedere che fondamento si debba fare nell'erudizione teologica del Descartes, specialmente in proposito di grazia, leggasi una sua epistola ad un Chanut, della quale mi contenterò di citare le parole seguenti: « Je ne » fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer » Dieu par la seule force de la nature. Je n'assure point que » cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela » aux théologiens (2) ». Si pesino tutte le frasi. *Je ne fais aucun doute.* Dunque il filosofo è certo della sua sentenza. *Je n'assure point:* singolar modo di parlare in un cattolico, quando si tratta di un'eresia. La proposizione di cui il Descartes non è *sicuro*, è il pretto errore di Pelagio; e siccome colui che dice di *non assicurare* una cosa, mostra di tenerla come verosimile, o almeno in qualche modo probabile; ciascun vede da sè medesimo quel che ne segua. *Je laisse démêler cela aux théologiens.* I teologi non possono tenersi affrontati di questa magnanima sprezzatura, poichè il vilipendio tocca la stessa fede, e ricade sullo schernitore, s'egli ignora che ogni galantuomo è obbligato di non credere a caso, e di sapere, occorrendo, rendere ragione delle sue credenze. Nel resto, il Descartes fa prova di una specchiata ignoranza, e nel pensare che si possa *veramente amare Iddio* senza i soccorsi celesti, e nel supporre che un tale amore non sia per sè meritorio. Si può disputare se le sole forze di natura valgano ad inspirare un amore iniziale e filosofico, ovvero mercenario della Divinità, razionalmente conosciuta; ma, che Iddio si possa amare di un *vero amore*, o che un amore anche imperfettissimo possa aversi naturalmente verso Iddio, considerato come autor della grazia, è sentenza a cui ogni cattolico non dee far buon viso, per quanto ha cara la sua fede. L'amor di Dio, considerato come autore della natura e della grazia, è carità o speranza, secondo che l'affetto riguarda la bontà divina, o in sè stessa, o nelle sue attinenze verso le creature: ora ogni moto di

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 272.
(2) *Ibidem*, tomo X, p. 11.

carità o di speranza, ancorchè tenuissimo, non può sorgere naturalmente nei cuori umani, sia per la sua intrinseca eccellenza, che trascende ogni finito potere, sia per la special condizione dell'uomo attuale, schiavo di un affetto disordinato verso sè stesso e le cose sensibili. È poi un altro errore il credere che il *vero amor di Dio* possa essere per sè stesso non meritorio in alcun modo; imperocchè l'amore e il merito si corrispondono, come la causa e l'effetto. Può bensì la proprietà meritoria del vero amore essere impedita da una condizione estrinseca, la quale occorre ogni qualvolta l'amante è nello stato di colpa, e il suo affetto non è quale si richiede per cancellarla; perchè l'atto veramente virtuoso non può essere radice di merito, se non in quanto rampolla da un animo puro e santificato; ma non è men vero ch'esso atto in sè stesso tende al merito, e concorre effettualmente a produrlo, quando un abito concorde alla sua eccellenza informa l'animo dell'operatore. Insomma, il Descartes disgiunge due cose che sono inseparabili; imperocchè la fede c'insegna che senza la grazia non si può meritare, perchè senza la grazia non si può *veramente amare.* Veggasi adunque con quanta ragione Antonio Arnauld scriveva nel 1669, che le lettere del Descartes « sont pleines de Pélagianisme, et que, hors » les points dont il s'était persuadé par sa philosophie, comme » est l'existence de Dieu, et l'immortalité de l'âme, tout ce qu'on » peut dire de lui de plus avantageux, est qu'il a toujours paru » être soumis à l'Église (1) ». Certo, corre qualche divario da questo giudizio a quello che l'illustre teologo aveva portato ventott'anni innanzi nel leggere per la prima volta le Meditazioni. Egli ebbe finalmente subodorata la volpe.

Egli è singolare che la prima censura autorevole della filosofia del Descartes sia uscita dalla Congregazione dell'Indice; il cui decreto contro le opere di quello, è dei 20 di novembre del 1663. Il Thomas colla sua solita perspicacia si maraviglia di questo decreto; e il Baillet lo attribuisce ai maneggi di un privato (2). Io vorrei pure maravigliarmene, se Roma non avesse fatto prova in cento altre circostanze di una sagacità incomparabile a penetrare addentro nelle dottrine, scoprire nei princìpi le ultime conseguenze, sfuggite all'occhio di tutti i coetanei. Le congregazioni di Roma non si aggiudicano certamente l'infallibilità, e poterono soggiacere talvolta agli errori e alle debolezze inseparabili dall'umana natura; ma oso dire che niun maestrato scientifico o religioso ha giammai avuto, per così dire, un senso

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 671.
(2) Arnauld, *OEuv.*, tomo XXXVIII, p. xix, nota *a*.

ideale e cattolico, e una facoltà divinatrice dei corollari chiusi nel germe di una dottrina, così squisita, come quella che risplende in molti dei loro giudizi. Mentre uomini piissimi, e tanto celebri per dottrina quanto per ingegno, sedotti da un falso sembiante, salutarono il nascente Cartesianismo come un sistema favorevole alla religione, senza avvisare i semi funesti che vi si occultavano, i romani censori n'ebbero il presentimento, e pronunziarono una sentenza cui la filosofia europea, da due secoli in qua, tolse a confermare nel modo più solenne colle sue proprie opere.

NOTA XX. — L'ingegno altamente filosofico del Malebranche lo fa spesso scostare dal Cartesianismo, anche dove pretende di essere cartesiano. Così, verbigrazia, quando vuole esporre il processo iniziale dello spirito umano, incomincia, dicendo: « Le » néant n'a point de propriétés. Je pense, donc je suis (1) ». Egli converte per tal modo in una proposizione sillogistica, contro l'espressa intenzione del Descartes, ciò che questi pigliava come un fatto primitivo. La proposizione generale: *il nulla non ha alcuna proprietà*, equivale a questa *l'Ente è;* e vien così collocata in capo al processo psicologico, conforme alla dottrina malebranchiana sul primato e sull'universalità dell'idea dell'ente. L'ontologismo metodico potrebbe esser più chiaro? E infatti la sublime teorica della visione in Dio sarebbe contradittoria, negli ordini del psicologismo. Nè si creda che il detto passo dei Trattenimenti sia una di quelle sentenze gittate a caso nel corso della conversazione, nelle quali non si dee cercare la precisione logica; imperocchè nella sua maggior opera il Malebranche la ripete e la conferma con tutto il rigor dottrinale: « Il est cer» tain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. » Ne rien voir, c'est ne point voir: penser à rien, c'est ne point » penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rap» port, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq. Car » ce rapport ou tel autre qui n'est point, peut être cru, mais » certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est » pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes » nos connaissances, c'est aussi celui par lequel j'ai commencé » les *Entretiens sur la métaphysique...* Car celui-ci, ordinaire» ment reçu des Cartésiens: qu'on peut assurer d'une chose ce » que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la » représente, en dépend; et il n'est vrai qu'en supposant que » les idées sont immuables, nécessaires et divines (2) ».

(1) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 1, t. I, p. 8.
(2) *Rech. de la vér.*, lib. 4, c. 11. Paris, 1736, t. II, p. 349, 350.

« Les preuves de l'existence et des perfections de Dieu tirées
» de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple
» vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce
» que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infi-
» ni, ou pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir
» l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos con-
» naissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que
» si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit (1) ».

Nota XXI. — Il signor Cousin nel suo Corso di filosofia dice, che « au lieu d'accuser Spinoza d'athéisme, il faudrait bien
» plutôt lui adresser le reproche contraire (2) ». Nell'edizione
più recente de' suoi Frammenti filosofici si trova ripetuto ed
amplificato lo stesso giudizio: « Loin d'être un athée, comme on
» l'en accuse, Spinoza a tellement le sentiment de Dieu, qu'il
» en perd le sentiment de l'homme. Cette existence temporaire
» et bornée, rien de ce qui est fini ne lui paraît digne du nom
» d'existence, et il n'y a pour lui d'être véritable que l'être éter-
» nel. Ce livre, tout hérissé qu'il est, à la manière du temps, de
» formules géométriques, si aride et si repoussant dans son sty-
» le, est au fond un hymne mystique, un élan et un soupir de
» l'âme vers celui qui, seul, peut dire légitimement: *Je suis celui*
» *qui suis*. Spinoza... est essentiellement juif, et biens plus qu'il
» ne le croyait lui-même. Le Dieu des Juifs est un Dieu terri-
» ble. Nulle créature vivante n'a de prix à ses yeux, et l'âme de
» l'homme lui est comme l'herbe des champs, et le sang des bè-
» tes de somme (*Ecclésiaste*). Il appartenait à une autre époque
» du monde, à des lumières tout autrement hautes que celles du
» judaïsme, de rétablir le lien du fini et de l'infini, de séparer
» l'âme de tous les autres objets, de l'arracher à la nature, où
» elle était comme ensevelie, et par une médiation et une ré-
» demption sublime, de la mettre en un juste rapport avec Dieu.
» Spinoza n'a pas connu cette médiation. Pour lui le fini est re-
» sté d'un côté, et l'infini de l'autre; l'infini ne produisant le fini
» que pour le détruire sans raison et sans fin... Sa vie est le sym-
» bole de son système. Adorant l'Éternel, sans cesse en face de
» l'infini, il a dédaigné ce monde, qui passe; il n'a connu ni le
» plaisir, ni l'action, ni la gloire, car il n'a pas soupçonné la sien-
» ne... Spinoza est un Mouni indien, un Soufi persan, un moine
» enthousiaste; et l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu
» athée, est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ* (3) ».

(1) *Rech. de la vér.*, lib. 6, parte 2, cap. 6, tomo III, p. 220.
(2) *Cours de l'hist. de la phil.*, leçon 11.
(3) *Fragm. phil.* Paris, 1838, tomo II, p. 164, 165, 166.

Pochi passi io trovo nelle stesse opere del signor Cousin, che mostrino l'illustre autore così confidente nell'altrui inavvertenza o benignità, come questo. Se non ci fossero altre prove del panteismo di lui, basterebbero a chiarirlo quelle lodi sperticate ch'egli dà all'ateo olandese, conforme all'uso dei filosofi tedeschi, che lo levano alle stelle. Uno dei contrasegni infallibili del panteismo mascherato dei moderni è il giudizio che portano sullo Spinoza: se trovi che lo lodino, lo esaltino, lo preconizzino, lo tengano, come un uomo che ha degnamente sentito di Dio, s'indegnino contro coloro che lo tassano d'ateismo, e ne facciano un santo nei costumi e nella vita, tieni per fermo che i lodatori sono infetti della medesima pece che l'oggetto delle loro lodi. Quanto a me, parmi assai singolare che altri commendi il panteismo dello Spinoza, quando nol faccia ad iscusa del proprio; e tengo che, fuori di questo caso, chi dubita che questo filosofo fosse un perfetto ateo, mostra di non aver letto o di non aver capito i suoi scritti. Tal fu il giudizio recato da' suoi coetanei, e che verrà confermato dai posteri. « Quand on examine de plus près », dice Giovanni Coler, « ses sentiments, » on trouve, que le Dieu de Spinoza n'est qu'un fantôme, un » Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu »; e lo paragona all'ateo del Salmista (1). Il Burmann lo chiama « le plus » impie athée qui ait jamais vu le jour (2) ». E come mai il signor Cousin potè a buona fede essere ingannato dalla voce *Dio*, cui lo Spinoza adopera ad ogni istante, e dalle altre arti ipocrite della sua penna? « Il se donne la liberté d'employer » le nom de Dieu et de le prendre dans un sens inconnu à tout » ce qu'il y a jamais eu de chrétien (3) ». Il qual uso non è suo proprio; ma si vede essere stato comune al Vanini, all'Hobbes, e a tutti gli atei o cattivi teisti di que' tempi. Nè rileva che lo Spinoza attribuisca al suo Dio l'unità sostanziale, l'eternità, l'immensità, la necessità, l'infinità e simili attributi metafisici; poichè non v'ha ateista di professione, che non sia sforzato di attribuire alla natura tutte o quasi tutte queste doti. L'Holbach, o qual altro sia il compilatore del Sistema della natura, attribuisce al mondo presso a poco le stesse parti che l'Olandese aggiudica al suo dio, benchè il linguaggio che adopera sia meno metafisico. Ma la metafisica dello Spinoza è solo apparente, e la sua psicologia si riduce al mero sensismo del Condiliac,

(1) *Collect. de vita Spin.* in *Spin. op., ed. Paulus*, tomo II, p. 642.
(2) *Ibidem*, p. 645.
(3) *Ibidem*, p. 642.

come fu già avvertito (1). Aggiungo che l'ontologia spinoziana è infetta di materialismo; sia perchè una dottrina diversa non sarebbe potuta risultare da quella psicologia; e perchè il parallelismo stabilito fra il pensiero e l'estensione, come attributi di Dio, non si può interpretare altrimenti (2). Ma le proprietà che specializzano il vero concetto di Dio, e per cui la dottrina del teista si diversifica da quella dell'ateo, sono le perfezioni morali che nella personalità e nell'arbitrio si fondano. Lo Spinoza concede a Dio il pensiero, in quanto i varii pensieri delle creature sono modificazioni di un divino attributo; ma gli disdice l'unità personale e cogitativa, cioè l'intelletto e il volere (3); gli disdice la facoltà d'indirizzare i mezzi a uno scopo, annulla l'assioma teologico e la necessità delle cause ultime, e tiene l'armonia del mondo per effetto di una forza cieca e fatale (4). Quindi séguita che Iddio non è libero verso sè stesso, nè verso le sue opere, ma costretto a produrre: e che non è buono, nè giusto, nè savio, nè provvidente (5). Rimosse da Dio la libertà e la moralità, esse non possono all'uomo attribuirsi; il quale, essendo preda e ludibrio di un fato inesorabile, non può e non dee riconoscere alcun diritto e dovere, nè altra norma immutabile, che l'impeto de' suoi istinti e la forza fisica della sua natura (6). Il sistema dell'Hobbes è forse più schifoso di questo? Qual è il fatalista che abbia detto più apertamente dello Spinoza che « in nostra potestate non magis sit mentem quam corpus » sanum habere? (7) » e abusando una frase di san Paolo, che « in Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli? (8) »

(1) Jouffroy, *Cours de droit nat.* Paris, 1834, leçon 6, tomo I, p 179, 180.

(2) Spinoza, *Eth.*, parte 2, prop. 2, in *Spin. Op.*, tomo II, p. 79.

(3) *Eth.*, parte 1, schol. prop. 17, prop. 31, 32, in *Spin Op.*, tomo II, p. 52, 53, 54, 62, 63.

(4) *Ibid.*, Append., prop. 36, p. 69-73.

(5) *Ibid.*, parte 1, corol. prop. 6, prop. 16, 17; corol. prop. 17, schol. 2, prop. 29, 33; schol. 2, prop. 35. Append., prop. 36; parte 2, schol. prop. 3, in *Spin. Op.*, tomo II, p. 38, 51, 52, 53, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 79, 80.

(6) *Tract. theol. pol.*, cap. 2, 16, epist. 23, 25, 32, in *Spin. Op*, tomo I, p. 188, 359 seq.; 513, 541 seq. *Eth.*, parte 1, Append., propos. 36; parte 2, prop. 48; parte 4, schol. 2, prop. 37. - *Tract. pol.*, cap. 2, §§ 3, 4, 6, 7, 8, 18, 22; cap. 3, § 13, in *Spin. Op.*, tomo II, p. 69 seq., 121, 122, 231, 232, 307 seq., 314 seq., 323.

(7) Epist. 25, tomo I, p. 518. - *Tract. pol.*, cap. 2, § 6, *ibidem*, tomo II, p. 308.

(8) *Tract. pol.*, cap. 2, § 22, *ibidem*, tomo II, p. 315, 316.

Non dice egli espressamente, come l'Hobbes, che lo stato naturale degli uomini è la guerra? (1) Lascio stare un gran numero di altre conclusioni non meno stomachevoli, che sarebbe troppo lungo l'annoverare. E il signor Cousin osa paragonare un tal uomo all'autore dell'Imitazione, cioè del libro più bello, più pio, più soave che sia uscito dalla penna di un uomo; del libro che rende una imagine meno imperfetta di quella ineffabile divinità che si sente nelle Scritture? In verità io credo che si dee avere un po' più di rispetto verso la sufficienza, e men di fiducia nella credulità dei propri lettori. L'ateo Spinoza ragguagliato all'autore dell'Imitazione! Ma il signor Cousin non ha lette queste parole: « Quod quædam Ecclesiæ addunt, quod » Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid » dicant nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi » loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus na» turam quadrati induerit? (2) » Non ha lette queste altre: « Apage hanc exitiabilem superstitionem (la religione cattolica), » et quam tibi Deus dedit rationem agnosce, eamque cole, nisi » inter bruta haberi velis! (3) » Non ha avvertite le altre gentilezze di cui è piena la medesima lettera? Non dice egli stesso che il Dio di Spinoza è quello degli Ebrei, e che il Dio degli Ebrei è un Dio terribile? La contradizione e la leggerezza non potevano meglio accoppiarsi, che in questa sentenza. Dico leggerezza, per parlare benignamente, e perchè abbiamo altre prove della innocenza del signor Cousin ne' suoi errori teologici. Se non che, l'affermare che il Dio de' Giudei sia diverso da quello dei Cristiani, il citare per provarlo un libro inspirato, e attribuire a esso libro un testo che non vi si trova, sono cose che meriterebbero forse di essere qualificate in modo più severo. Del resto il signor Cousin non mi par fortunato in proposito di citazioni, poichè nel luogo menzionato (4) attribuisce allo Spinoza queste parole: *vita est meditatio mortis,* le quali io non mi ricordo di aver trovate nelle opere spinoziane; ci trovo bensì espressa la sentenza contraria: « Homo liber de nulla re mi» nus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed » vitæ meditatio est (5) ». La quale è la sola conforme ai princìpi morali e speculativi del sistema. Che se nella pratica lo Spinoza visse sobrio, probo, solitario e costumato, quest'apparenza

(1) *Tract. pol.*, § 14, p 312; cap. 3, § 13, p. 323.
(2) Epist. 21, in *Spin Op.*, tomo I, p. 510.
(3) Epist. 74, *ibidem*, tomo I, p. 699.
(4) *Ibidem*, p. 166.
(5) *Eth.*, parte 4, prop. 67, *ibidem*, tomo II, p. 254.

di virtù non c'illuda; poichè l'orgoglio del pensiero, e la sua ribellione contro Dio, è il più orribile de' traviamenti umani. Lo Spinoza stabilì espressamente che l'umiltà e la penitenza non sono virtù (1), ed escluse dalla vita morale due abitudini, che ne sono la base, secondo l'autore dell'Imitazione.

Nota XXII. — « D'où vient donc, dis-moi, que quelque part » qu'on s'arrête, en Calabre ou ailleurs, tout le monde se met » à faire la révérence, et voilà une cour? C'est instinct de na- » ture; nous naissons valetaille; les hommes sont vils et lâches, » insolents quelques-uns par la bassesse de tous, abhorant la » justice, le droit, l'égalité; chacun veut être, non pas maître, » mais esclave favorisé. S'il n'y avait que trois hommes au mon- » de, ils s'organiseraient: l'un ferait la cour à l'autre, l'appel- » lerait monseigneur, et ces deux unis forceraient le troisième » à travailler pour eux; car c'est là le point (2) ». Così il Courier scriveva nel 1806, da Crotona, seconda patria di Pitagora. Il difetto notato con queste mirabili parole, è proprio in modo speciale dei Francesi; e il Courier lo confessa, chiamando i suoi compatrioti *le plus valet de tous les peuples* (3). Egli insegna altrove in che modo, per l'ordinario, *un peuple se fait lacquais* (4). Ma questo vizio è oggi più o men comune a tutti i popoli d'Europa, ed è uno degli articoli in cui siamo più dissomiglianti dagli antichi; il che dee recar qualche impaccio ai moderni fautori del progresso continuo.

Nota XXIII. — Come accade alle instituzioni vicine a perire, che i lor fautori pérdono il senno e imbarbogiscono, quando si veggono i primi annunzi della rovina, non mancano oggidì coloro che vorrebbono riporre in voga le giostre e i tornei. Nel 1839, mentre i Cartisti mettevano a ferro e a fuoco alcune parti dell'Inghilterra, e molte migliaia di operai mancavano di pane, una folla di patrizi bambini o rimbambiti si divertivano in Eglingtoun a correre delle lance, e a rinnovare le farse cavalleresche del medio evo, senza omettere *the queen of beauty*. Per quanto si voglia essere severo verso le inclinazioni del nostro secolo artigianesco e trafficante, uopo è confessare che le vie ferrate e le macchine a vapore hanno maggior costrutto delle lizze e delle armeggerie.

(1) *Eth.*, parte 4, prop. 53, 54, in *Spin. Op.*, tomo II.
(2) Courier, *OEuv. compl.* Bruxelles, 1836, tomo IV, p. 109, 110.
(3) *Pamph. des pamph.*, tomo I, p. 347.
(4) *Livret de Paul-Louis*, tomo I, p. 286.

Nota XXIV. — Il Leibniz con quella sua profonda e vasta penetrativa che abbracciava ogni cosa, predisse la rivoluzione francese, l'indebolimento degl'ingegni, la prostrazione degli animi, il predominio dell'egoismo, la perdita della virtù civile, di ogni sentimento generoso e magnanimo, come effetti necessari del sensismo e della incredulità che cominciavano a prevalere nell'età sua. Gioverà il riferire questo passo profetico delle sue opere: « On peut dire qu'Épicure et Spinoza, par exemple, » ont mené une vie tout à fait exemplaire. Mais ces raisons cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs. qui, se » croyant déchargés de l'importune crainte d'une providence » surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs » passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un » peu dur, ils seront capables pour leur plaisir ou avancement » de mettre le feu aux quatre coins de la terre, comme j'en ai » connu de cette trempe que la mort a enlevés. Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuent peu à peu dans » l'esprit des hommes du grand monde qui règlent les autres, » et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à » la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont » l'Europe est menacée, et achévent de détruire ce qui reste » encore dans le monde des sentiments généreux des anciens » Grecs et Romains, qui préféraient l'amour de la patrie et du » bien public, et le soin de la postérité à la fortune et même à » la vie. Ces *publick spirits*, comme les Anglais les appellent, » diminuent extrêmement, et ne sont plus à la mode; et ils cesseront davantage quand ils cesseront à être soutenus par la » bonne morale et par la vraie religion que la raison naturelle » même nous enseigne. Les meilleurs du caractère opposé, qui » commence à régner, n'ont plus d'autre *principe* que celui qu'ils » appellent de *l'honneur*. Mais la marque de l'honnête homme » et de l'homme d'honneur chez eux est seulement de ne faire » aucune bassesse comme ils la prennent. Et si pour la grandeur ou par caprice quelqu'un versait un déluge de sang, s'il » renversait tout sans dessus dessous, on compterait cela pour » rien et un Hérostrate des anciens ou bien un don Juan dans » le Festin de Pierre, passerait pour un héros. On se moque » hautement de l'amour de la patrie, on tourne en ridicule ceux » qui ont soin du public, et quand quelque homme bien intentionné parle de ce que deviendra la postérité, on répond: » Alors comme alors. Mais il pourra arriver à ces personnes d'éprouver elles-mêmes les maux qu'elles croient réservés à d'autres. Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épi-

» démique, dont les mauvais effets commencent à être visibles,
» ces maux peut-être seront prévenus: mais si elle va croissant,
» la Providence corrigera les hommes par la révolution même
» qui en doit naître: car quoi qu'il puisse arriver, tout tournera
» toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoi-
» que cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment
» de ceux qui ont contribué même au bien par leurs actions
» mauvaises (1) ».

Nota XXV. — Annovero Napoleone fra gl'Italiani perchè la Corsica è sempre appartenuta moralmente e geograficamente all'Italia, e perchè politicamente, che io mi sappia, non ha mai fatto parte della Francia, dal diluvio insino ai tempi in cui nacque Napoleone (2). Ciò forse non è vero, secondo le dottrine geografiche che corrono in Francia; ma secondo quelle che sono accettate nel resto d'Europa, non ammette replica; giacchè un Corso uscito da un'antichissima famiglia italiana non si può riputar Francese più di quello che siano inglesi i Bramani di Surata o di Benares, e fossero spagnuoli gl'Indiani del Perù e del Messico nati nell'anno che il Cortez e il Pizarro s'impadronirono di Tenoctitlàn e di Cuzco. I Parigini la pensano diversamente, e chiamano Francia la Corsica; il che è tanto vero, quanto che il Mediterraneo sia un lago francese (e perchè non un pozzo o una cisterna?), come disse, se ben mi ricordo, per blandire alla iattanza gallica, il medesimo Napoleone.

Nota XXVI. — A proposito della caduta di Napoleone, e della famosa giornata che pose fine al suo imperio, regalerò al mio lettore uno squarcio delizioso del signor Cousin, tolto dalle sue Lezioni: « Vous le savez, ce ne sont pas les populations qui
» paraissent sur les champs de bataille, ce sont les idées, ce sont
» les causes. Ainsi à Leipzig et à Waterloo ce sont deux causes
» qui se sont rencontrées, celles de la monarchie paternelle et
» de la démocratie militaire. Qui l'a emporté, messieurs? Ni
» l'une, ni l'autre. Qui a été le vainqueur? qui a été le vaincu
» a Waterloo? Messieurs, il n'y a pas eu de vaincus *(Applaudis-*
» *sements)*. Non, je proteste qu'il n'y en pas eu: les seuls vain-
» queurs ont été la civilisation européenne et la charte *(Applau-*

(1) *Nouv. ess. sur l'entend hum.*, lib. 4, cap. 16, in *OEuv. phil.*, *éd. Raspe*, p. 429, 430. Ho seguito l'ortografia del Raspe.

(2) Secondo una tradizione, che del resto non rileva l'esaminare, Napoleone sarebbe nato un anno prima che la Corsica cadesse sotto il dominio francese.

» *dissements unanimes et prolongés.)* Oui, messieurs, c'est la » charte . . . . appelée à la domination en France, et destinée à » soumettre, je ne dis pas ses ennemis, elle n'en a pas, elle n'en » a plus, mais tous les retardataires de la civilisation française » *(Applaudissements redoublés)* (1) ». Conosco poche scene in tutti i comici antichi e moderni così drammatiche come questo monologo, e il coro che lo accompagna.

Nota XXVII. — Un ragazzo di buona pasta, ma molto ricco di quella frivolezza e vanità puerile che mancava al suo zio, ha creduto di poter provare che *i popoli rifanno ora, o vogliono rifare le opere di Napoleone.* Io non credo che i popoli, per quanto siano degeneri e corrotti, si possano accusare di complicità col più fiero e implacabile nemico che abbia veduto il mondo, della civiltà delle nazioni. Dico il più fiero, perchè i conquistatori barbari, antichi e moderni, da Brenno e da Genserico fino a Lodovico XIV e a Carlo XII, mirarono solo, disertando e struggendo, alle parti materiali, e per così dire al corpo degli Stati; laddove Napoleone ne volle uccidere lo spirito, e ci sarebbe riuscito quando la Providenza non ci avesse posto mano. Se il suo imperio si fosse assolidato, non sarebbero passati due secoli che la barbarie morale di Europa avrebbe vinta quella degli antichi Unni, e gli amatori di libertà sarebbero dovuti ire a cercarla sulle sponde dell' Eufrate o del Nilo. Attila, che rendeva omaggio nella maestà del pontefice alla divina indipendenza del Cristianesimo, e perdonava in grazia di quello alla terra italiana, fu men funesto a noi in ispecie, e alla civiltà in universale, fu meno empio di un uomo, nato in Italia, che volle rendere schiava di Francia la religione e la patria, doppiamente parricida. Non ignoro che questi concetti non sono di moda, e che oggi corre il vezzo di lodare Napoleone, come quindici anni fa era in uso di bestemmiarlo, e di disdirgli (ciò che è sommamente ridicolo) eziandio l'ingegno. Ma io non credo che ciascuno sia tenuto a mutar le opinioni, come, verbigrazia, si scambiano i vestiti. Che i Francesi, avidi di signoreggiare, e bisognosi di essere signoreggiati da una volontà più forte della loro, abbiano desiderio di Napoleone, non è da stupire; come non fa pur meraviglia che alcune altre nazioni europee, martoriate da tristi e imbecilli governanti, ricordino solo dell'antico oppressore quella vigorìa, quella saldezza, quella virtù d'animo, veramente ammirabile, quando si paragona colle moderne dappocaggini e codardie. Un'altra cagione fa desiderare a molti il

(1) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon. 13.

governo imperiale, ed è la bontà e la saggezza de' suoi ordini amministrativi; nel qual rispetto solamente si può ammetter la sentenza di uno scrittore che lo chiama il Castruccio dell'Italia settentrionale, cui innalzò, dic'egli, in poco più di dieci anni al grado di una potenza (1). Ma Napoleone ebbe soltanto, per questa parte, il merito di compiere ed eseguire molte riforme sentite, e imperiosamente volute dai tempi; alle quali doveva ubbidire per consolidare l'autorità propria. Nè gli statuti amministrativi, per quanto rilevino, costituiscono a gran pezza l'essenza degli ordini civili; e un popolo può essere perfettamente condizionato in questa parte, e meritar tuttavia per molte altre il nome di barbaro. Coloro che ripongono la felicità politica di un popolo nella bontà dell'amministrazione, sono così sapienti, come quelli che fanno consistere il fiore della civiltà nell'eleganza delle maniere, e la virtù nel galateo.

Per porgere un' idea delle vicende corse dall'opinion pubblica in Francia dentro lo spazio di pochi lustri, intorno a Napoleone, posso recar l'esempio di uno scrittore; ma citando coll'aiuto della sola memoria, nè potendo verificare tutte le mie allegazioni, mi credo in debito di avvertire chi legge. Il Lamennais ha parlato più volte di Napoleone. Lodollo, se non erro, imperatore; onde non so chi ebbe nel sèguito occasione di dirgli: *Ah, monsieur l'abbé, vous avez aussi fléchi le genou devant Baal!* lo calpestò caduto e prigione; ed è difficile l'immaginare una invettiva più amara di quella che trovasi ristampata fra alcuni de' suoi antichi *Mélanges;* nella quale il fiele gli fa dimenticare il buon gusto, e guastare una bellissima frase del Bossuet. Infine nel 1836, quando Napoleone morto comincia ad appartenere alla severa storia, lo chiama *le plus grand homme des temps modernes* (2). Non so se questo progresso sia nobile, sapiente e generoso; ma certo esprime a maraviglia l'indole della età in cui siamo.

Questa sapienza individuale è poca cosa, rispetto allo spettacolo che ci è dato dalla sapienza pubblica. Dappoichè la Francia ha ricovrate da una potenza emula le ceneri dell'antico signore, sarebbe difficile il poter preoccupare coll'immaginazione ciò che vi si dice nelle assemblee, ne' cerchi, e vi si stampa in su giornali. È piacevole il vedere i Francesi, così schivi e intolleranti del dominio forestiero, andare a gara, per onorare e lodare a cielo un astuto Italiano, che da bravo cavaliere sep-

(1) Pecchio, *Saggio storico sull'amministrazione finanziaria dell'ex-regno d'Italia.* Avvert.
(2) *Aff. de Rome.* Paris, 1836-37, p. 9.

pe inforcarli e padroneggiarli, facendo loro credere di essere un loro compatriota (1). È piacevole il vedere gli amatori della libertà celebrar l'uomo che la spense in Francia, e cercò di spegnerla negli altri paesi, e fece dei diritti pubblici la violazione più solenne e brutale di cui si trovi esempio nelle antiche e nelle moderne istorie. È piacevole il vedere i zelanti della gloria e dell'indipendenza nazionale di vantarsi di sanguinose conquiste, non sapute mantenere, di un rapido dominio, che addusse una ontosa servitù, ed esaltare colui che primo dopo Carlo VII. aperse le porte di Parigi al ludibrio e all'insulto straniero. È piacevole il vedere i cosmopoliti, i filantropi, gli umanitarii, che si struggono di tenerezza pei loro fratelli, venerar quasi come uno iddio il più grande ed intrepido ammazzatore di uomini, che dopo Tamerlano abbia insanguinato il nostro emisfero. A ogni modo ciò che fa e dice la Francia in questo punto, è degno di molta considerazione, e si dee saper grado al valente ministro che ha procacciato questo nuovo passatempo ai popoli di Europa.

Nota XXVIII. — Per conoscere e giudicare dirittamente la tempra morale di un uomo, bisogna aver seco qualche convenienza; bisogna mettersi a suo luogo, e investirsi in qualche modo de' suoi sentimenti; poichè in fine, altri non può farsi un concetto de' suoi simili, se non studiandoli in sè stesso. Perciò, ancorchè avessimo commercio cogli abitatori di Saturno o di Giove, o di altro pianeta, egli è probabile che ciò non basterebbe a penetrare la loro natura, e che la contezza che ne avremmo, sarebbe per molte parti poco men misteriosa di quella che possediamo sull' istinto e su altre proprietà interne degli animali inferiori del nostro globo; se si presuppone che quelli differiscano da noi, quanto la lor dimora si differenzia dalla nostra, e secondo che pare conforme alla varietà e alla ricchezza

(1) Vuoi tu sapere con che alchimia Napoleone fece questo bel miracolo di rendersi francese? Col diminuire di una vocale il proprio nome, e chiamarsi, dettando, *Bonaparte*, in vece di *Buonaparte*. Vedi quanto importa l'arte dello scrivere! Da che l'abbiccì è al mondo, non s'era veduto un caso simile a questo. Imperocchè, se ai tempi di Oliviero Cromwell, un granello di arena, che è pur cosa positiva, benchè minutissima, girò lo stato d'Europa, secondo la sentenza del Pascal, la quale non par nè anco conforme alla verità storica; noi abbiamo veduto maggior meraviglia; cioè l'Europa, anzi il mondo, messi a soqquadro, per le spazio di quattro lustri, dalla sottrazione di un U.

inesausta della natura. Ora quest'avvertenza si vuole avere eziandio nel fare stima dei nostri simili; quando la distanza de' tempi o de' luoghi, la diversità delle complessioni, dei costumi, delle stirpi, è singolarmente notabile. Poche nazioni sono così diverse di genio fra loro, come l'Italia e la Francia, benchè di sito propinque e finitime; e contuttochè l'uniformità del vivere civile, la declinazione di ogni spirito patrio, l'istinto servile dell'imitazione forestiera, e altre cagioni rendano gl'Italiani di giorno in giorno più ligi ai Francesi; tuttavia l'indole nazionale non è ancora affatto spenta presso i primi, e si mostra vivamente, quando trova una di quelle tempre individuali, ricche e potenti, in cui la natura è più valida delle circostanze esteriori, e resiste alla forza dell'educazione, della consuetudine e dell'esempio. L'uomo in cui queste condizioni si siano meglio avverate alla nostra memoria, è senza fallo Vittorio Alfieri. Poche anime furono più antifrancesi, più scolpite dal nostro suggello, più battute, per così dire, all'incudine dell'antico ingegno italiano, più simili a quei grandi che non ispesseggiavano pure nei tempi aurei dell'antica Italia, e fra i coetanei di Dante e di Michelangelo erano già più che rari. Che maraviglia adunque, se l'Alfieri scrisse il Misogallo, e se alla sua giustissima avversione contro la labe gallica, si mescolò qualche esagerazione? Per la stessa cagione, il pregio sovrano delle opere di Vittorio, e la singolarità maravigliosa della sua indole e della sua vita, non potranno mai essere sentiti, e dirittamente apprezzati, dai Francesi. Il signor Abele Villemain volle parlare del nostro tragico nelle sue Lezioni sulla letteratura francese, dettate con istile puro, elegante, spiritoso, mellifluo, e con molta dottrina, per ciò che spetta alle cose della sua patria. Ma che v'ha di comune fra un Parigino e Vittorio Alfieri? Io vorrei che tra i Francesi e gl'Italiani si facesse questo patto, che i critici dei due paesi si astenessero dall'entrare in giudizi troppo particolari sulle composizioni meramente letterarie dei loro rispettivi vicini, e attendessero, per ciò che riguarda il buon gusto, alle cose proprie anzichè alle aliene; il che, mi pare, tornerebbe a vantaggio della vera cultura, e a guadagno dei due popoli. Così, verbigrazia, quando leggo che il signor Willemain diceva fra gli applausi de' suoi uditori, il Chateaubriand essere *un génie plus éclatant* dell'Alfieri (1), non che sdegnarmene o stupirmene, trovo che, come Francese, ha ragione; mi stupirei piuttosto se i rivieraschi della Senna la pensassero altrimenti. E quando i letterati che abitano sulle sponde della Giarretta, del Gariglia-

(1) *Cours de littérat. franç.*, part. 2, leçon 9.

no, del Tevere, dell'Arno, del Po, mettessero mano a voler provare il contrario, e a scrivere lunghi articoli sul Chateaubriand e sul romanzo di *René, livre incomparable pour la profondeur et la poésie* (1), avrebbero un grave torto. Io bramerei che l'illustre autore avesse osservato la stessa riserva, e si fosse astenuto dallo spendere tre letture consecutive per mostrar che l'Alfieri fu una spezie di gradasso politico, e un copista del teatro francese. Noi non sapremmo veramente che Vittorio Amedeo II, il quale *eut plus d'une fois l'honneur d'être battu par Catinat*, accrebbe i suoi Stati, *conquistando* l'isola di Sardegna; che *la langue habituelle du Piémont est un italien un peu corrompu, fort semblable à l'italien de Venise* (2); che l'Alfieri, introdotto al cospetto di Pio VI, « fit une grande témérité, il baisa » la main du pape, privilége qui n'est réservé qu'aux cardi» naux (3) »; che dopo i suoi primi studi, *pour assurer sa gloire*, volle condursi in Francia; che il sequestro de' suoi libri lo invasò « de la colère la plus implacable et la plus poétique qui soit » jamais entrée dans l'ame d'un homme depuis feu le Dante (4) »; che « Alfieri, formé par les exemples de la France, imitateur » de la tragédie française du dix-septième siècle, disciple des » opinions et de la philosophie du dix-huitième », è cosa francese *(nous appartient à double titre)* per *l'immaginativa e il ragionamento*; che « il n'alla jamais plus loin que le théâtre fran» çais »; che copiò i Francesi senza confessarlo, e specialmente

(1) *Cours de litt. franç.*, part 1, leçon 24.

(2) *Ibidem*, parte 2, leçon 9. Gli autori dell'*Encyclopédie nouvelle* c'insegnano che l'Alfieri *nella prima metà della sua vita* scrisse in piemontese; « Car il n'avait d'abord d'autre idiome pour exprimer » sa pensée, que celui du Piémont, sa patrie; et ce fut dans l'idiome » de la Toscane, où se parle l'italien le plus pur, qu'il voulut écrire » ses œuvres ». (Art. *Alfieri*, tomo I, p. 285). Il che sarebbe presso a poco come se altri dicesse che Giovanni Racine non volle scrivere le sue tragedie nel dialetto della Guascogna, ma che elesse di dettarle nell'idioma francese, assai più puro di quello.

(3) *Ibid.*, parte 2, leçon 9. L'Alfieri, facendo il racconto di questa udienza, dice che Pio *non acconsentì ch'egli procedesse al bacio del piede;* « egli medesimo anzi rialzandomi in piedi da genuflesso che » io m'era; nella qual umil positura sua Santità si compiacque di pal» parmi come con vezzo paterno la guancia ». (*Vita*, epoca 4, cap. 10). Narra pure il bacio del piede fatto a Clemente XIII, *bel vecchio e di una veneranda maestà*. (*Ibid.*, ep. 3, cap. 3). Egli è lecito il non avvertire o dimenticare queste minuzie, ma non il menzionarle a rovescio.

(4) *Loco citato*, leçon 9.

il Corneille, da cui tolse « ce dialogue si vif et si coupé, cette » forme si brusque et si rapide, ces vers dont la poésie italienne » frémit, qui sont coupés, fendus en deux, par une réplique » soudaine et violemment alternée »; che si può esitare *(j'hésite toujours) à le croire né poëte dramatique;* che « ses pièces sont » toujours des tragédies françaises avec les confidents de moins » et la république de plus »; che « lorsque Alfieri, prenant le » cadre de la tragédie française pour le type universel, se borne » à mettre des monologues à la place des confidents, et à sup-» primer les récits à la fin des pièces, sans les épargner ailleurs, » aucune innovation réelle ne suit cette espèce de réforme de » détails »; che « quand Alfieri s'est fatigué de ses éternels con-» fidents, sur l'épaule desquels le prince s'appuie, et qui sont là » pour écouter de longs récits, en faisant de temps en temps » une petite réflexion, afin de donner au prince le temps de re-» prendre haleine et d'achever son histoire, quand au lieu de » ces entretiens commodes, il laisse un prince tout seul sur le » théâtre, et l'oblige de se raconter à lui-même les choses qu'il » a faites et les sentiments qu'il éprouve », non vi ha novità nè progresso, anzi peggio perchè « peu de princes, à chaque oc-» casion, se promenant seuls à grands pas, disent tout haut leurs » pensées et leurs affaires, comme un poëte récite ses vers »; che « Horace ne voulait pas qu'il y eût quatre personnages parlant » à la fois sur la scène; mais il n'aurait pas exigé du poëte de » n'en mettre que quatre dans toute une tragédie », e che per aver ignorata questa profonda distinzione, e creduto che Orazio *esigesse* la quaternità dei personaggi, l'Alfieri *presque toujours* ne mise solo quattro nelle sue tragedie; che « dans les sujets » mythologiques, Alfieri, plus imitateur des Français que des » Grecs eux-mêmes, n'a pas égalé ces modèles de seconde main » qu'il avait trop suivis (1) »; che « son théâtre n'est que le » théâtre français, je ne dirai pas épuré, mais retréci »; che nel fatto della congiura de' Pazzi « le *principal* conjuré était Sal-» viati, l'archevêque de *Florence;* le *principal* assassin était le » prêtre Stephano »; che l'Alfieri « était l'homme en qui éclatait » le plus la philosophie française du dix-huitième siècle (2) »; e che finalmente l'Oreste e il Saulle debbono essere le tragedie più mediocri del nostro tragico, poichè il professor francese, che si propone di dar un concetto adequato del teatro di lui, e ne chiama a rassegna i principali componimenti, non fa pur la me-

(1) *Cours de litt. franç.*, parte 2, leçon. 10.
(2) *Ibid.*, leçon 11.

nomina menzione di esse (1). Io non mi accingerò a vagliare queste belle sentenze, che sarebbe materia troppo aliena dal mio lavoro e da non venirne a capo in una nota; oltrechè io spero che un valente Italiano, mio amico, in cui il purgato giudizio pareggia la soda erudizione, non lascerà passare senza risposta gli errori del signor Villemain sulle lettere italiche (2), e mostrerà che, se il gregge servile degl' imitatori fu pur troppo abbondante nella nostra Penisola, non cessò mai del tutto la generazione dei forti e liberi Italiani, fra' quali negli ultimi tempi niuno può sovrastare o pareggiarsi a Vittorio Alfieri.

Prima però di terminar questa annotazione, voglio racconciare il gusto al lettore con due righe di un'opera italiana testè divulgata, che giunge in questo punto alla mia notizia. Cesare Balbo, osservando che il Piemonte è una spezie di *Macedonia o Prussia italiana, quasi Fiorenza del secolo decimottavo, uno Stato, un popolo di cui fu lunga, lenta e rozza la gioventù*, aggiunge: « E tanto è vero esser l'attività e la dignità dello Stato » solito motore dell'attività e dignità delle lettere, sola efficace » protezione di esse, che allora finalmente », cioè quando fu libero dalla *onnipotenza spagnuola*, « entrò il Piemonte nella » letteratura italiana; ed entrovvi gloriosamente con Alfieri e » Lagrangia ». Dopo aver quindi avvertito che il culto di Dante risorse principalmente per opera dell' Alfieri e del Monti, così discorre di questi due poeti: « Il primo recando dalla provincia » per lui aggiunta all' Italia letteraria, la sua non so s'io dica » forza o rozzezza o durezza paesana, restaurò forse la vigorìa » di tutta la letteratura; e restaurò certo il culto di Dante. Era » anima veramente dantesca. Amori, ire, superbie, vicende di » moderazioni ed esagerazioni, e mutazioni di parti, tutto è si- » mile nei due. Quindi l'imitazione non cercata, ma involonta- » ria, sciolta ed intrinseca. Il Monti poi fu più ingegno che ani-

(1) Che cosa direbbero i Francesi di un critico italiano che, discorrendo del teatro di Giovanni Racine e di Pietro Corneille, non dicesse una parola dell' Atalia e del Policuto?

(2) Fra le curiosità che questo scrittore può somministrare al divertimento degl' Italiani, non bisogna dimenticare il suo giudizio sull' Apologia di Lorenzino de' Medici, riputata da lui una *froide et emphatique déclamation (Journ. des scav.*, septemb. 1838, p. 538). Ciascun sa che i nostri migliori, più squisiti e più ingegnosi critici tengono tale Apologia per un capolavoro di eloquenza, a cui poche opere antiche e moderne si possono nel suo genere pareggiare. Vedi, fra gli altri, il Giordani (*Lett. al Capponi*. Antolog. fior., 1825), e il Leopardi (*Opere mor.* Firenze, 1834, p. 215).

» mo dantesco; e le mutazioni di lui furono più d'arrendevolez-
» za, che d'ira. Quindi l'imitazione più esterna; nella forma sola
» e nelle immagini (1) ». Queste poche parole dicono assai più intorno al Piemonte e all'Alfieri che le tre verbose lezioni del professor parigino, e se ne può ritrarre quanto ragionevolmente il grande alunno di Dante venga chiamato copista del Corneille, e imitator della Francia. E ho voluto citarle, così per la loro verità, come per aver occasione di menzionare un'opera degnissima; imperocchè fra le scritture recenti e nostrali, che io conosco, ce ne sono molto poche, così belle, così instruttive, così sapienti, così piene di sensi nobili e veramente italiani, come la Vita di Dante, scritta da Cesare Balbo.

Nota XXIX. — Renato Descartes dice che « la première et
» la principale cause de nos erreurs sont le préjugés de notre
» enfance (2) ». È egli vero? Nol credo. Nell'infanzia v'ha il germe dell'errore e del vizio, ma chiuso e non ancora esplicato: v'ha un'innocenza di spirito, come di costumi, una beata ignoranza del falso e del male. Ben s'intende ch'io parlo di quella età che più propriamente chiamasi puerizia, nella quale la ragione comincia a entrare in esercizio, e non della età precedente, nella quale l'uomo, per ciò che spetta all'attualità delle sue potenze, non trascende ancora l'indole sensitiva dell'animale. Nella puerizia v'ha ignoranza, anzichè errore. Ciò che il fanciullo afferma determinatamente e positivamente, secondo i dettami dell'animo proprio, è vero. E se talvolta cade in errore, egli lo abbraccia per lo più solamente in modo perplesso, vago, indeterminato; è quasi una impressione confusa, la quale è più tosto ignoranza, che altro, e comincia solo a diventar errore nell'adolescenza o nella gioventù, quando l'assenso che le si porge, è intero, positivo, perfetto, come opera della riflessione e della deliberazione. L'errore infatti non è se non la confusione di una mezza cognizione con una cognizione intera, o vogliam dire, della cognizione coll'ignoranza. Perciò le preoccupazioni, o, come oggi si dice, i pregiudizi, non appartengono, general mente parlando, alla fanciullezza, ma alla virilità, come sono più propri delle nazioni alquanto incivilite, che delle barbare e salvatiche. Non escludo dalla età puerile gli errori e le passioni iniziali, ma sì bene il lor compimento, la loro attuazione perfetta: il che torna a dire che l'original corruttela, per ciò che spet-

(1) Balbo, *Vita di Dante*, Torino, 1839, lib 2, cap. 17, tomo II, p. 443, 444, 445

(2) V. *OEuv.* tomo III, p. 112 seq.

ta a una parte delle sue conseguenze, non si esplica pienamente, prima che l'individuo e il comune siano giunti a maturità.

Nota XXX. — Il potere civile dei papi nel medio evo fu una vera sovranità europea, una dittatura tribunizia, affatto legittima, fondata parte nel consenso delle nazioni, e parte nell'autorità spirituale di esso papa. Dal canto dei popoli non si può negare la legittimità di tal potere, poichè il veggiam consentito dalle varie sovranità nazionali, che tutte riconoscevano nel pontefice un árbitro supremo. Ora ogni qual volta una sovranità legittima ne riconosce un'altra, col solo riconoscerla l'autorizza, ancorchè legittima per l'addietro stata non fosse. Ma perchè l'arbitrato europeo fu riconosciuto nel papa, anzichè in un altro uomo, in un altro principe? Perchè *solo il papa avea la capacità necessaria per esercitarlo*. La capacità personale e la sovranità tradizionale, congiunte insieme, costituiscono la legittimità perfetta. E questa capacità non proveniva solo dalle qualità individue dei pontefici e dagli ordini elettivi della successione, ma dal loro grado spirituale, cioè dall' *esser capi della società conservatrice e propagatrice del vero ideale*. Il capo di una società indiritta a unificare il genere umano, e che avea già riunita l'Europa, un uomo destituito di forza, e dotato di una immensa autorità, era il solo atto a far l'ufficio di arbitratore pacifico delle nazioni, e godeva nella Cristianità di quel morale imperio che un buon pastore esercita sugli uomini della sua diocesi o della sua parrocchia. Nel qual senso, al parer mio, si dee intendere la sentenza degli stessi pontefici affermanti di avere ricevuto da Dio la loro potestà civile, come parte o dipendenza del grado eminente che occupavano nella Chiesa. Cristo in effetto, facendo del papa *il capo ideale del genere umano*, gli diede virtualmente tutti quei poteri che dovevano successivamente esplicarsi e passare in atto, concorrendo le condizioni esteriori, necessarie ad attuarli; fra le quali condizioni il consenso delle rispettive sovranità nazionali era sufficiente, per mettere in atto l'arbitrato civile del mondo. Si noti infatti che questo arbitrato, di cui oggi l'Europa è priva, e fuor del quale le nazioni si trovano in istato di guerra, le une rispetto alle altre, non può risedere stabilmente in alcun governo o principe secolare, perchè i governi ed i prìncipi, potendo essere parti litiganti, non son buoni árbitri. Non può dunque esser conferito ad altri, che ad un uomo dotato di una forza morale grandissima, e destituito di forza materiale competente, com'è il papa. Il quale, come capo ideale, è l'autorità più grande che si trovi sulla terra, ed è, tanto per ragion di natura, quanto per via oltranaturale, sortito dalla

Providenza all'investitura di quella sovrana e pacifica signoria. Oltrechè il papa, essendo conservatore e propagatore supremo dell'Idea, da cui deriva l'organizzazione civile dei popoli, mediante il linguaggio, dee altresì essere considerato, come *capo civile delle nazioni, imperiante, non colla forza delle armi, ma coll'autorità della parola.* La parola è il vincolo che lega l'intelligibile al sensibile, lo spirito alla materia, e il giure spirituale al temporale: e in virtù di essa il potere meramente spirituale del sacerdozio può avere una influenza nel mondo civile. Questo concetto della supremazia ideale del sacerdozio, esercitantesi per mezzo della parola, ed ordinante per essa la società civile, conferì nel primo periodo del reggimento castale il primato governativo alla classe ieratica. L'arbitrato del papa, che riassumeva nella sua persona tutto il sacerdozio, era una conseguenza dell'azione sacerdotale, formatrice e incivilitrice delle nazioni; conseguenza necessaria per l'Europa del medio evo, come pei tempi primitivi, e che conteneva il buono degli ordini castali, senz'averne gl'inconvenienti. Tal è l'idea giusta che ci dobbiamo fare dell'autorità civile, esercitata dal papa nei bassi tempi. La quale idea si scosta non meno dall'opinione gallicana, che dalle teoriche di certi moderni esageratori, quali sono il Maistre e il Lamennais, che con molto spirito e poco giudizio si travagliarono intorno a questo argomento.

Le ricerche di tal natura sarebbero importanti, ancorchè avessero solo un intento storico e dottrinale. Ma elle possono sortire uno scopo pratico, anche ai dì nostri, perchè giova il non dimenticare che l'arbitrato civile è un potere inseparabile dal pontificato cristiano. L'esercizio di esso dipende, come ogni altro arbitrato, dal consenso delle parti, cioè delle rispettive sovranità nazionali; ma la sua radice è indelebile. Che se le divisioni religiose di Europa, l'eresia, lo scisma e la miscredenza signoreggianti in una parte notabile di essa, vi rendono impossibile per ora quest'arbitrato, potrebbe nascere il caso che gl'Italiani mettesser mano in qualche modo a farlo rivivere. L'Austria intende da grandissimo tempo colle arti di una cupa e scellerata politica ad allargare il suo dominio in Italia, e a ghermire tutti i paesi circonpadani, dal Vesolo all'Adriatico. Le Legazioni sono la prima preda a cui ella agogna, e su cui si gitteranno cupidamente gli artigli imperiali, come prima ne abbiano il destro. Io non credo che i buoni Italiani, qualunque siano le loro opinioni politiche, possano esitare un solo istante, quando si tratti di scegliere fra un antico governo italico e un nuovo giogo barbarico, fra una monarchia nazionale e una tirannide oltramontana. La libertà è una bella cosa, ma l'indipendenza nazionale è

molto migliore: l'una compie la felicità di un popolo; l'altra gli dà il nome, l'essere, la vita. L'odio politico contro il dominio austriaco ed imperiale è perciò il sentimento in cui si debbono riunire tutte le opinioni; e siccome all'odio si dee contraporre l'amore, qual è il principio che possa stringere ed armonizzar gli animi di tutti gl' Italiani, se non quella dolce e sacra paternità del pontefice romano, tanto antica quanto il Cristianesimo, e che, malgrado l'empietà e la freddezza de' tempi, è tuttavia adorata dalle cattoliche popolazioni? Forse il tempo non è lontanissimo in cui chiunque ha sentimento d'uomo dovrà stringersi intorno al venerando pastore, per guardare e difendere dalla rapace e frodolenta Vienna le belle province situate fra l'Adriatico e l'Apennino. volgendo la morale e religiosa possanza del papato a liberar la Penisola dall'oppressione straniera. Imperocchè coloro i quali si confidano che l'uccello grifagno non aspiri a dar di becco su qualche nuovo boccone d'Italia, finchè possa mangiarsela tutta, s' ingannano di gran lunga, e piangeranno un giorno amaramente, ma senza rimedio, la loro stolta fiducia. Questi sensi non sono, spero, miei propri, ma di tutti i leali e assennati figliuoli d'Italia; e giova il ripeterli, l'inculcarli, acciò la crescente generazione ne faccia il suo pro, e si premunisca contro i sofismi di certi scrittori, lodatori impudenti del giogo austriaco, apostati svergognati del nome e dell'onore italiano.

Nota XXXI. — Carlo Botta nella sua ultima Storia (1) crede che il governo rappresentativo non sia applicabile all'Italia, perchè, fra le altre cose, i parlamenti e gli aranci sono incompatibili. Le altre ragioni che allega, non sono mica più forti; onde sarebbe uno scioperìo di tempo il confutarle, come pure l'esaminare quel suo tribunato *di pochi individui, forse tre, nè più di cinque o sette*, ch'egli stima essere una sufficiente guardia della libertà delle nazioni. Tutto questo ragionamento è così debole, che fa increscere bonamente dell'autore, e si vorrebbe poter cancellare, a onore di un uomo benemerito, per la sua facondia, della comune patria. Basta il dare un'occhiata alle nostre istorie, per chiarirsi che i parlamenti sono tanti antichi. e forse più antichi in Italia degli aranci; che se, giusta la dottrina di Aristotile (2), l'antico si accosta al naturale. non v'ha alcun paese in cui il governo popolare (differentissimo dal plebeo) sia

(1) Lib. 50. - Vedi anche *Storia d'Italia dal* 1789 *al* 1814, libro 26, 27.
(2) *Rethor.*, II, 9.

più naturale, che nella nostra Penisola. Imperocchè non si può risalire così addietro nelle memorie, che questa non si trovi piena di Stati liberi e di assemblee civili; anzi, se eccettui i tre ultimi secoli (dappoichè due conquistatori, prima Carlo V e poscia Napoleone, spensero spietatamente le ultime faville della libertà italica), si può dire che il reggimento libero fu perpetuo in casa nostra, e che in ogni condizione di tempo gl'Italiani furono prìncipi. Se poi si parla del governo rappresentativo in particolare, si vede che esso, non che potersi tenere per estrano all'Italia, vi fiorì sotto varie forme, come in tutto il rimanente di Europa, per lo spazio di più secoli. Imperocchè coloro che credono questa forma di civiltà essere un trovato inglese o germanico, errano di gran lunga; laddove il vero si è, ch'essa è tanto inglese, quanto siciliana o spagnuola, e che nacque spontaneamente e quasi simultaneamente nelle varie province d'Europa, come prima la società cattolica, ammansata la ferocia de' barbari, potè ordinare un nuovo vivere civile, e imprimere in esso la sua propria forma. Certamente il Botta, che loda Emanuele Filiberto di avere aboliti gli Stati generali di Savoia, invece di migliorarli (1), non poteva credere giovevoli all'Italia quegli ordini che con tutte le loro imperfezioni, la resero libera, grande, potente e invidiata ne' tempi addietro. Nel resto, non è questa la sola parte in cui egli siasi dilungato dal vero, e abbia prevaricate le leggi della soda critica e della severa istoria. Egli è da dolere che l'annalista d'Italia non abbia corrisposto per alcuni rispetti a ciò che ciascuno si prometteva dalla buona e leale indole di lui, come uomo privato, a ciò che l'universale aspettava dal candido e franco pittore della indipendenza americana. Certamente, s'egli avesse raccontate le vicende degli Stati Italiani colla stessa sincerità con cui narrò le imprese di Giorgio Washington, e se in cambio di essere benigno alle dinastie regnanti, e aspro solo verso le spente, fosse stato severo e giusto egualmente verso tutte, egli non avrebbe ottenuti i ciondoli, le provvisioni e gli altri favori di alcuni prìncipi; ma invece meriterebbe quella lode che i re non possono dare, e si concede dai coetanei o dai posteri a chi è veritiero storico e libero cittadino.

Non vorrei però che da queste censure alcuno inferisse che io non riconosca nelle ultime storie del Botta molti pregi eminenti, eziandio per ciò che spetta alle dottrine che vi si professano. La carità della patria, l'amore dell'indipendenza nazionale d'Italia, l'odio e il disprezzo delle imitazioni forestiere, la condanna delle persecuzioni religiose, l'avversione di ogni dispoti-

(1) Lib. 14.

smo plebeo, monarchico e feudale, i generosi sdegni e l'orrore dell'ingiustizia, della tirannide, delle enormità, del sangue, del tradimento, degli atti vili o inumani, qualunque sia il mantello con cui si cuoprano, la celebrazione della virtù anche umile e negletta, e dell'eroismo sfortunato, l'amore per le lettere e per le dottrine, e insomma tutti gli affetti nobili e magnanimi onde l'autore è pieno, e che vengono sovente da lui espressi con elegante e nervosa eloquenza, sono degni di moltissima lode, e assicurano al Botta un alto seggio fra i nostri più eletti scrittori. Molti lo incolpano di poca filosofia; accusa giusta e fondata, se si parla di quella vera filosofia che si appoggia a una soda, vasta e recondita erudizione, e che non è comune anche fuori d'Italia; rarissima in Francia, meno rara in Germania; della quale filosofia il Botta è certamente non meno incurioso, che povero. Ma se si parla di quella scienza che oggi è in voga sotto il nome di filosofia della storia, e che corre per le cattedre e pei giornali, io credo che si debba ringraziare il Botta di aver saputo guardarsene, e amo assai meglio che somigli al Guicciardini, al Varchi, al Segni e a quegli altri buoni vecchi della patria nostra, anzichè a certi autori moderni che levano gran romore. Ma un articolo su cui il nostro storiografo mi par tanto più degno di essere commendato, quanto più venne censurato, è il suo amore per l'antica repubblica di Venezia. Non voglio negar che l'affetto non l'abbia indotto a qualche esagerazione; ma qual peccato è più degno di scusa, che l'eccedere nel celebrar la grandezza calpestata ed infelice? Venezia è una gloria speciale e splendidissima del medio evo. La medesima Inghilterra dai tempi di Elisabetta o di Oliviero Cromwell fino ai nostri giorni, non porge uno spettacolo più grande e magnifico (se si ragguaglia il divario degli Stati e dei tempi), che la patria dei Dandoli, dei Poli e dei Morosini. E come questa non la cede in grandezza, così la vince in giustizia e in generosità verso le nazioni forestiere, nel rispetto della ragion delle genti, nell'amore della civiltà universale. Quanto agli ordini interni, i Dieci ed i Piombi non sono certo cose lodevoli, e partorirono talvolta effetti detestabili; ma anche il male fu esagerato, e ad ogni modo, non prevalse alle virtù. Il volgo italiano, non solo a' dì nostri, ma da più di un secolo, giudica dell'antica Venezia dalle ciance e dalle menzogne francesi; e crede che basti a condannarla il dire ch'era aristocratica. Troverai in folla scrittori che levano a cielo la democrazia degli Angloamericani, e bestemmiano l'aristocrazia veneta. Ma i patrizi dell'Adriatico non erano carnefici dei loro fratelli, non credevano, come la plebe regnatrice di America, che la Providenza avesse creata tutta quan-

ta una stirpe di creature simili a loro, per servir di ludibrio o di strumento ai goditori di libertà. Fra tutti i patriziati antichi e moderni niuno o pochissimi furono così legittimi nella loro origine, così moderati nel loro possesso, così umani nei loro costumi, così benefichi e gloriosi nelle loro opere, come il veneziano. Niuno o pochissimi ebbero questo singolare privilegio di esser più formidabili a sè stessi, che agli ordini inferiori dei cittadini. Eterna lode sia al Botta di non essersi lasciato spaventare ai clamori di una età servile, e di aver vendicato dall'infamia la vittima italiana più illustre di due tirannidi forestiere insieme congiunte. Venezia fu gloriosa eziandio in sul morire, poichè spirò sotto le battiture di quel doppio flagello i cui sanguinosi vestigi son tuttavia recenti nel lacero corpo della comune patria. I buoni Italiani, poichè non possono più erudirsi coi vivi esempi di quel seggio venerando di antica dignità civile, si infiammino almeno di generosi spiriti, meditando le sue memorie; e pensino che se l'aristocrazia ereditaria ha i suoi difetti, e si può augurare un governo migliore, l'alterigia patrizia è più onorevole e meno infausta alle nazioni, che la viltà popolana e la plebea barbarie.

Nota XXXII. — Mi dorrebbe se da quanto dico nel testo altri inferisse che io non riconosca l'utilità dei buoni giornali, o stimi che un giornale non possa esser buono. Ogni cosa è ottima, quando è ad un fine ragionevole indiritta. Tre specie di giornali si trovano non solo utili, ma quasi necessari al dì d'oggi in ogni paese civile. Gli uni sono i diari politici, che divulgano e ventilano le operazioni di chi governa, ed esercitano una spezie di censura sulle cose pubbliche. L'uffizio loro nei nostri costumi moderni somiglia quello del tribunato popolare presso gli antichi; sindacato dei rettori, e guardia di libertà. I governi liberi e rappresentativi non possono farne senza. L'influenza loro può giovare, non solo alle faccende civili, ma eziandio ai costumi; e io credo che se le corti de' principi sono oggi assai migliorate da quello che erano anticamente, si dee in parte attribuire alla libera censura della stampa, la quale, atteso la vicinità e le comunicazioni scambievoli dei varii Stati di Europa, si fa sentire eziandio nei paesi dove non ha luogo. Certo, gli scandali e le infamie degli Angioini, dei Valesii, dei Borboni di Francia, di Napoli e di Spagna potrebbero aver luogo difficilmente oggidì, eziandio nelle reggie di Torino, di Vienna, di Pietroburgo, perchè vi si ha qualche riguardo a ciò che s'imprime in Londra e in Parigi. Non voglio già dire che le infamie più non si commettano; ma dove prima non si celavano, e spesso si osten-

tavano, ora si cerca di occultarle, e quindi il pestifero esempio è men funesto al buon costume de' popoli. Per ciò che spetta alla politica, non so se il modo con cui oggi si scrivono le gazzette sia molto acconcio a sortire il suo proposito. La buona fede par quasi spenta del tutto: ciascuno scrive secondo l'interesse e il capriccio della sua fazione. Chi governa ha sempre ragione o sempre torto. Una gazzetta veramente imparziale, che non guardasse alle persone e alle sètte, ma al bene ed al vero, avrebbe pochi lettori, e quindi pochi compratori; danno grave e principalissimo, da che l'uffizio dei giornalisti è divenuto un mestiero ed un traffico. Ma questi sono vizi degli uomini e dei tempi, non della cosa; e vorrebbero del resto un lungo ragionamento.

La seconda specie di giornali utili sono gli scientifici, che intendono principalmente a dare un sufficiente ragguaglio dei libri che si divulgano, e delle scoperte che si fanno di mano in mano nei varii luoghi in ciascun ramo del sapere. La Germania ne ha molti, la Francia pochi, che siano lodevoli. Tornano di gran sussidio agli studi quando vengono composti da uomini bene addottrinati e conoscenti del loro soggetto. Citerò per esempio il giornale dei dotti che si pubblica in Francia. Chiunque ama il vero sapere dee esser grato a quei pazienti compilatori, che sono per lo più uomini eruditi e talvolta eruditissimi, e tuttavia non isdegnano l'umile ufficio di farsi espositori delle altrui fatiche, dal quale non possono promettersi alcuna gloria, ma solo l'utilità degli studiosi. La forma di tali articoli mostra spesso la mano dei maestri; esposizione concisa e lucidissima; critica riservata e sugosa; niuna pompa di stile, niuna ostentazione di retorica a di eloquenza a sproposito; niuna di quelle vuote e frivole generalità che si trovano negli altri giornali, e nei *feuilletons* delle gazzette, donde spesso, letto che hai un intero articolo sopra un libro, non cavi alcuna idea di questo, perchè il giornalista spese l'inchiostro in fiori retorici, in considerazioni sue proprie, e ti regalò solamente i tesori della propria sapienza. E questa sapienza per lo più è tale, che non ne mangerebbero i cani.

L'ultima classe di giornali che possono recar profitto, sono i popolari. I quali riescono più difficili di tutti, e richieggono nei componitori molto ingegno e molta dottrina; ma quando siano ben fatti, tornano a proposito, come strumento efficace di popolana educazione. Basti qui l'aver accennato un genere di componimento le cui proprietà non si potrebbero dichiarare con breve discorso. Quanto ai giornali religiosi, che appartengono in parte a questa classe e in parte alla seconda, ne ho già parlato altrove.

Nota XXXIII. — Il secol nostro tolse in prestanza dal precedente l'abuso dei generali, che è oggimai divenuto così fastidioso e comune. Il che può parer singolare; giacchè il sensismo dominava nel secolo diciottesimo; e il sensismo versando nei sensibili, cioè nei fatti, dovrebbe curarsi dei particolari. Ma lo studio dei particolari è lungo, laborioso, difficile; richiede sagacità d'ingegno, pazienza d'animo, profondità e costanza grande di studi. La via delle generalità è più corta e piana, e quindi più conforme al genio speditivo, e poco fatichevole dei sensisti. Nè i generali di cui costoro si compiacciono, sono quelli che vengono indotti accuratamente dai particolari, o dedotti dai concetti ideali; poichè ne' due casi i neghittosi avrebbero più perdita che guadagno. Le generalità ideali sono la realtà stessa, perchè nell' Idea universale s' individualizza e l'astratto si concretizza; o, per dir meglio, l' Idea non è astratta nè concreta, non è generale nè particolare, ma superiore a tutti questi ordini; è insomma, tutto insieme, genere ed individuo verso sè stessa. I sensisti non vanno a caccia di questi universali, che riseggono troppo in alto: imperocchè l'erta è ripida e malagevole, ed essi non amano di salire, ma antipongono le pianure. Usano però talvolta di trastullarsi col dar sembiante d'idee a certi fatti conosciuti imperfettamente, recando nell'esposizione di essi una certa mostra di metodo razionale, che in effetto rovina unitamente lo studio dei fatti e delle idee. Questo vezzo di sensualizzare le idee, sotto colore d' idealizzare i sensibili, è assai frequente oggidì, perchè il sensismo dura tuttavia, sotto le forme del razionalismo. Ma del vero razionalismo si ha solo un'ombra vanissima, con cui si cerca di coprire la dottrina contraria, per renderne l'aspetto meno spiacevole; il che dee bastare a coloro che si dilettano di mascherate. E con questo modo di procedere, non solo si rovinano le idee, ma si nuoce allo stesso ordine dei sensibili; tantochè il sensismo riesce a negare il senso, come ogni errore distrugge il suo proprio soggetto. E che rimane dopo questa doppia ruina? Nulla; è tal in vero, salvo poche eccezioni, il patrimonio della filosofia presente.

Nota XXXIV. — Non vorrei da questo mio discorso s' inferisse che io ripudii tutta la letteratura francese del secolo passato, e non riconosca quanto vi si trova di sodo, di grande, di commendabile alla posterità. Senza discorrere del Montesquieu e del Buffon, autori di opere non periture, che sarebbero forse men famose, ma più perfette, se quei valorosi avessero men condisceso al genio de' tempi; ovvero delle moltiplici scoperte e dei lavori pregevoli, talvolta ammirabili, fatti nelle scienze civi-

li, matematiche e fisiche; v'ha una classe di autori, poco nota al dì d'oggi, ma degnissima di essere, che, al parer mio, onora non poco la Francia di quel secolo. Voglio parlare dei filologi e degli eruditi accurati, gravi e profondi che fiorirono allora in gran copia, e assai più che all'età presente. Le Memorie dell'Accademia delle Inscrizioni rappresentano la buona erudizione francese del secolo diciottesimo, come l'Enciclopedia (se si eccettuano alcune poche parti) rende imagine della frivola e superficiale. Quelle si possono considerare come la continuazione e il perfezionamento degli studi classici, incominciati nel secolo anteriore, sotto l'indirizzo delle credenze religiose: questa è un'apostasia dalle medesime, un proseguimento del folle tentativo fatto all'età precedente da Pietro Bayle nella storia, come dal Descartes nella filosofia, e l'introduzione di quella lieve e falsa scienza che dura ancora ai dì nostri. Laonde non è da stupire se la letteratura enciclopedica è tuttavia lodatissima, laddove i nomi di que' dotti accademici non sono pur noti, fuorchè ad un numero picciolissimo di eruditi. Ma certo una raccolta che venne illustrata ne' suoi princìpi e nel suo progresso dai nomi del Freret, del Duperron e del Barthelemy, che novera fra gli ultimi suoi compilatori il Sainte-Croix, il Sacy, il Rémusat, meriterebbe di essere più conta agli studiosi. Per le medesime cagioni la fama del Deguignes e del Gebelin fu ed è assai minore del loro merito; e mentre tutto il mondo risonava delle lodi del Diderot, dell'Helvetius, del Condillac, e di una turba di simili autori, quanti vogliam credere, non dico che leggessero, ma che conoscessero solamente la Storia degli Unni e il Mondo primitivo? Alle quali opere se si aggiungono quelle del Bochart, dell'Herbelot, del Gaubil e del Duperron, si avranno i sei o sette lavori di filologia orientale più notabili che siano usciti da penne francesi prima di questo secolo. Se si fa ragione della copia di libri orientali che il Deguignes dovette deciferare, per iscrivere la storia intricatissima di sterminate popolazioni (a noi sì nuove, che non se ne sapevano in Europa pur anco i nomi) quando lo studio delle lingue asiatiche era più difficile che oggidì; l'immaginazione si spaventa a calcolar le fatiche che dovette costargli il suo lavoro; il quale, paragonato alla frivola colluvie dei libri coetanei o succeduti, mi rappresenta una piramide d'Egitto intorniata da' gretti e fragili casolari degli Arabi moderni. So che l'erudizione del Mondo primitivo è macchiata da gravi errori, manca spesso di critica, e pecca di quel genio paradossastico ch'era il vizio della età; tuttavia essa è ricca di materiali pregevoli; oltrechè mise in corso alcune idee nuove e profonde, e giovò a molti scrittori, che se ne valsero come di cosa propria;

imperocchè nessun libro, se si eccettuano quelli del Vico, fu forse derubato così svergognatamente, come la grande opera del povero Gebelin; il quale, per la qualità del suo ingegno e de' suoi studi, fu anche in parte il Vico della Francia. Noterò di passata ch'egli fu uno de' pochissimi conoscitori e apprezzatori di esso Vico, del quale così parla: « Vico, jurisconsulte italien, » dans son profond ouvrage intitulé *Science nouvelle*, et qui est » presque dans le goût et le style des sages de l'antiquité, dont » il veut expliquer les instructions et le génie (1) ». Sarebbe lunga impresa il ricercar le cagioni che ostarono alla giusta e meritata celebrità di questi uomini dottissimi; e fecero, verbigrazia, che l'Origine dei culti sia stata più famosa del Mondo primitivo, se bene i paradossi che ivi sono contenuti fra i limiti di una qualche moderazione, siano colà spinti fino ai più ridicoli e biasimevoli eccessi. Nel resto, il lettore non ignora che il torto più grave del Gebelin fu di essere uomo religioso, ossequente verso le tradizioni a cui i popoli moderni deggiono il loro splendore, e di aver reso omaggio in più luoghi dell'opera sua alla verità ed eccellenza del Cristianesimo. Che diremo del P. Antonio Gaubil, il quale a giudizio del primo sinologo della età nostra, fu il più gran sinologo europeo di ogni tempo; i cui lavori, come antiquario e orientalista, mostrano una erudizione vasta e profonda, congiunta a un ingegno acutissimo, e riescono quasi incredibili, se si considera che l'autore era eziandio un valente astronomo, e un apostolo indefesso e pieno di zelo? (2) Che del grande Abramo Anquetil Duperron? Uomo veramente unico, nel quale non sai che si debba più ammirare, se la rara dottrina, o la pazienza instancabile, o l'austerità dei costumi, o la santità dell'animo e della vita. Giovane, povero, ignoto, ma dotato di un ardore di scienza indicibile, egli parte solo per l'India, con quasi nessun altro viatico, che una volontà ferrea e un coraggio indomabile. Lo scopo del suo viaggio non è la potenza, nè la ricchezza, per cui anche il volgo incontra animoso i pericoli; ma il sapere più pellegrino. Egli aspira alla conquista di un libro, e con esso di un'antica letteratura, di un'antica civiltà, ch'egli vuol rintracciare e far nota ai dotti di Europa: impresa non meno difficile, e assai più nobile e giovatura, che quelle di molti conquistatori. La povertà, le malattie, le disdette di ogni genere, la noncuranza e la malevolenza degli uomini, i pericoli di mare e di terra, gl'incomodi e gli ostacoli innume-

(1) *Monde prim. – Du génie allég. et symb. de l'antiq.*, p. 64.
(2) A. Rémusat, *Nouv. mél. asiat.* Paris, 1829, tomo II, p. 277-290.

rabili di un paese mezzo barbaro, e alienissimo dai costumi di Europa, pongono a lunghi e duri cimenti la sua costanza, ma non possono debilitarla, nè vincerla. Raccontando una di queste prove terribili con quella semplicità che rende tanto dilettevole e cara la descrizione del suo viaggio. egli così si esprime: « Cet » état d'abandon, presque désespérant, me parut digne de mon » courage, et je continuai ma route (1) ». La sua longanimità supera infine ogni impedimento, e lo mette in grado di toccare la meta. Procacciatosi, non ostante la gelosa vigilanza dei Parsi, il testo originale delle opere attribuite a Zoroastre, ne impara, o piuttosto indovina il dettato, ce le dà tradotte con quella maggior fedeltà che allora si potesse desiderare, e le accompagna colla prima esatta notizia delle antiche lingue iraniche che sia giunta in Europa. Ci fa eziandio conoscere gli Upanisadi, e da lui non rimane che, senza un caso fortuito di guerra, ci rechi l'intero corpo dei Vedi, e doni alla Francia la gloria d'instituire lo studio europeo del sanscrito. Ma queste erculee fatiche e sì degni frutti non sono ancora la parte più bella della sua vita. L'Anquetil fu di costume non solo illibato, ma austero (2); e in un secolo empio, fu religiosissimo. Il suo comento sugli Upanisadi fa buon testimonio, così del suo profondo sapere nella teologia cattolica, e della purità e severità della sua fede, come della sua avversione per gli errori e le corruttele dei tempi (3). Quest'opera fu scritta da lui in Parigi fra gli anni 1794 e 1801, ed è piena di generose invettive, espresse con ruvida e spesso bizzarra eloquenza. Se il lettore non si spaventa della cattiva latinità, non avrà a disgrado che gliene dia un breve saggio. « Meditatio, scentia, pœnitentia, quasi tres vectes quibus gravis » admodum massa (homo), huc usque vel moveri haud potis, e » terra sursum attolitur. — Hæc Europæ dicere, surdum est » alloqui. Sexuum congressus. epulæ, alea, concentus, comœdia, » saltatio, ignes artificiosi, *illuminationes;* illud, illud usque ad » nauseam repetitum, toties decantatum occidentalis hominis » oblectamentum: ea summa (τὸ *nec plus ultra*) viri qui mente » ut et corpore Orientali prœcellere se jactat, gloriatur, vo» luptas, suprema his in terris felicitas. Infelix! qui sensibus » mancipatus, animæ immemor, materiæ involvi et volutari,

(1) **Zendav.** Paris, 1771, tomo I, p. LI

(2) Vedi la dedica singolare dell'Oupnek'hat.

(3) Vedi **Oupnek'hat.** Argentorati, 1801, tomo I, p. 700, 707, 708; tomo II, p. XIII, 471 seq. 522, 523, nota 646 seq., 649, nota 662.

» unicum ducit vitæ, vere animalis, objectum. Nihil mirum; quæ
» nescit haud dedignari, dimidia scentia est; et gravissima
» spernunt vel antiquitatis monita! Stoica *homines* fecit philoso-
» phia; porcos *Epicurea, quæ* nunc *Encyclopedica* (1) ». Ma ciò che parrà più singolare si è che egli nutrì questi sensi di pia e incorrotta virtù fin dalla prima sua giovinezza, e li serbò costantemente nel fervor degli anni e in tutta la vita. Un giovane francese e letterato del secolo diciottesimo imprende solo una lunghissima peregrinazione, soggiorna e vaga per molti anni fra un popolo idolatra e depravatissimo, sotto uno di quei climi ardenti che invitano con tante attrattive alle delizie del senso, e domano spesso la virtù degli uomini più maturi ed esercitati; e fra tanti pericoli, conserva l'illibatezza e la pietà di un anacoreta! E poco mancò che non ricevesse l'onor del martirio; perchè tratto da un' imprudente ed erudita curiosità in un tempio de' Ghebri, e minacciato, se non riparava l'audacia con un atto di sacrilega riverenza, rispose costantemente: io son cristiano; parola nobile e bella, tanto più da ammirarsi, quanto l'eroismo che la dettava è meno apprezzato ai dì nostri. Si paragoni questo esempio di magnanimità cattolica con quelli del Scetzen e del Burckhard (uomini del resto per altre parti benemeriti ed onorandi), che si rendono musulmani per poter visitare la culla e la tomba di Maometto; con quello di un altro viaggiatore che macchiò coll'apostasia quel suolo medesimo dove pure il generoso Laing avea dato, morendo, l'esempio contrario; con quello di molti legati o trafficanti inglesi dell'India, che per un vil guadagno adorano il gran Lama e porgono pie offerte al simulacro di Budda; e converrà confessare che pochi uomini pareggiano l'Anquetil nel meritare la gratitudine dei veri sapienti, l'emulazione degli uomini pii e virtuosi, la venerazione e l'amore di tutta la posterità.

La Providenza, che anche ne' tempi più calamitosi non manca mai al bisogno de' suoi figli, nè allo splendore eziandio umano della fede, quasi faro divino per salvarli nelle tempeste, lascia talvolta diminuirsi, ma non mai spegnersi, quella generazione dei veri savi che accoppiano nel più alto grado la religione e il culto delle profane dottrine. Questa doppia eredità coltivata dai sommi che abbiam nominati (per non uscire della filologia) fu verso il fine del passato secolo ricevuta da un uomo che dovea prima pareggiare e poi vincere i suoi medesimi antecessori. Silvestro di Sacy fu, al giudizio dei dotti, il primo orientalista di questa età, sia che si guardi l'ingegno, o l'immensa e pellegrina

(1) **Oupnek**, tomo I, p. 670, 671.

e profonda erudizione, o la cópia e la varietà e l'eccellenza de' suoi lavori, o la novità e l'importanza dei metodi e degl'incrementi positivi che ha recati alla scienza. Ora quest'uomo insigne, venerato come maestro da que' medesimi che insegnano all'Europa, fu religiosissimo, e durante una vita ottuagenaria, piena di studi e di trovati maravigliosi, e ricca di una gloria letteraria di cui il secol nostro ha veduto pochissimi esempi, congiunse costantemente la religione e la sapienza. Nel 1793, quando il culto cattolico fu abolito in Francia, il Sacy, che era nella verde età di trentacinque anni, fece assiduamente celebrare i misteri divini nella propria casa, con pericolo della fortuna e della vita. Qualche tempo prima della sua morte, che avvenne nel 21 di febbraio del 1838, egli dettò un testamento cominciante con queste parole, che sono lo specchio sincero del suo animo e della sua fede: « Avant de rien régler de ce qui concerne mes affaires » temporelles et les intérêts de ma famille, je regarde comme » un devoir sacré pour moi, qui ai vécu dans un temps où l'esprit » d'irreligion est devenu presque universel ed a produit tant de » catastrophes funestes, de déclarer en présence de Celui au re» gard de qui rien n'est caché, que j'ai toujours vécu dans la foi » de l'Église catholique, et que si ma conduite n'a pas toujours » été, ainsi que j'en fais l'humble aveu, conforme aux règles » saintes que cette foi m'imposait, ces fautes n'ont jamais été » chez moi le résultat d'aucun doute sur la vérité de la réligion » chrétienne et sur la divinité de son origine, j'espère ferme» ment qu'elles me seront pardonnées par la miséricorde du » Père céleste, en vertu du sacrifice de Jésus-Christ, mon sau» veur, ne mettant ma confiance dans aucun mérite qui me soit » propre et personnel, et reconnaissant du fond du cœur que je » ne suis par moi-même que faiblesse, misère et indigence (1) ». Queste belle e sante parole sono degne dell'uomo che rese testimonianza al Cristianesimo in tutta la sua vita; che, parlando delle cerimonie e delle altre parti accidentali e mutabili della religione, così scriveva nel 1817: « Toutes ces variations sont » l'ouvrage des hommes, aussi *passent-elles:* le fond et l'essence » de la religion chrétienne est d'une origine céleste, et ne *pas-* » *sera point* (2) ».

NOTA XXXV. — Le seguenti considerazioni del Malebranche fanno a proposito, per distinguere il falso spirito dall'ingegno, e

(1) *Journ. des débats*, 28 avril 1840

(2) *Ap.* SAINTE-CROIX. *Rech. sur les myst. du pag.* Paris, 1817, tomo I, p. 452, not.

mostrano la sagacità dell'illustre filosofo nel penetrar l'indole degli uomini, benchè egli passasse la sua vita nella solitudine: « Il y » a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit et la » mollesse, quoique l'on confonde ordinairement ces deux choses. » Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison jusqu'aux » moindres différences des choses; qui prévoient les effets qui » dépendent des causes cachées peu ordinaires et peu visibles; » enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils » considèrent. Mais les esprits mous n'ont qu'une fausse délica- » tesse; ils ne sont ni vifs ni perçants: ils ne voient pas les effets » des causes même les plus grossières et les plus palpables; en- » fin ils ne peuvent rien embrasser, rien pénétrer, mais ils sont » extrêmement délicats pour les manières. Un mauvais mot, un » accent de province, une petite grimace les irrite infiniment » plus qu'un amas confus de méchantes raisons. Ils ne peuvent » reconnaître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent par- » faitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé... Ce- » pendant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime » dans le monde, et qui acquièrent plus facilement la réputation » de bel esprit. Car lorsqu'un homme parle avec un air libre et » dégagé; que ses expressions sont pures et bien choisies; qu'il » se sert de figures qui flattent les sens, et qui excitent les pas- » sions d'une manière imperceptible; quoiqu'il ne dise que des » sottises, et qu'il n'y ait rien de bon ni rien de vrai sous ces » belles paroles, c'est, suivant l'opinion commune, un bel esprit, » c'est un esprit fin, c'est un esprit délié. On ne s'aperçoit pas » que c'est seulement un esprit mou et efféminé, qui ne brille » que de fausses lueurs et qui n'éclaire jamais, qui ne persuade » que parce que nous avons des oreilles et des yeux, et non » point parce que nous avons de la raison... On peut joindre à » ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'esprits » superficiels, qui n'approfondissent jamais rien, et qui n'aper- » çoivent que confusément les différences des choses: non par » leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car ce ne » sont point les divertissements qui leur rendent l'esprit petit, » mais parce qu'ils l'ont naturellement petit... La plupart de ceux » qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle grands parleurs, » et beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de » facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, sont de ce genre. Car il » est extrêmement rare que ceux qui méditent sérieusement » puissent bien expliquer les choses qu'ils ont méditées. D'ordi- » naire ils hésitent quand ils entreprennent d'en parler, parce » qu'ils ont quelque scrupule de se servir de termes qui ré- » veillent dans les autres une fausse idée. Ayant honte de par-

» ler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens
» qui parlent cavalièrement de toutes choses, ils ont beaucoup
» de peine à trouver des paroles qui expriment bien des pen-
» sées qui ne sont pas ordinaires (1). Le stupide et le bel esprit
» sont également fermés à la vérité. Il y a seulement cette dif-
» férence, qu'ordinairement le stupide la respecte, et que le bel
» esprit la méprise (2) ».

Nota XXXVI. — Per ragioni consimili si crede oggi in Francia comunemente che gli uomini di grande ingegno siano di poca virtù, o anche peggio. All' incontro, se la virtù è singolare, non si tiene che l' ingegno possa essere altro che mediocre. Il Lafayette, il quale è uno de' pochi uomini di cui si debba più onorare, non dirò la Francia, ma il secolo, non avea ingegno, come sanno anche i gonzi; laddove il Talleyrand ne era ricchissimo. Per aver ingegno in Francia, bisogna esser tristo, cupido, vile, insolente, ciarliero, vantatore, mentitore, traditore e sovratutto squisitamente egoista; bisogna poter noverare gli anni colla vicenda delle opinioni. Ho inteso cento volte a dire del venerando Lafayette: *c'est un homme usé*, perchè ebbe la sventura di pensare nel 1830 come nel 1789. Nè crediate che con questo si vogliano rimproverare certi errori speculativi, per cui quell' uomo grande fu tributario dell' età in cui visse: ciò che dispiace è la costanza dell' animo, non la qualità delle opinioni. Mi ricordo aver letto, non so più dove, che *l'honnête homme est rarement un homme de génie*. L' autore di questa bella sentenza dovea credersi un tristo, ed essere veramente un gran galantuomo.

Nota XXXVII. — Può parere a prima fronte assurdo e ridicolo il dire che le scienze speculative debbono acconciarsi al genio nazionale dello scrittore; giacchè il vero, essendo assoluto, non appartiene a un uomo e ad un paese più che ad un altro. Ma se ben si considera il lavoro intellettivo che si fa per esprimere esso vero, trovasi che le idee principali s' incarnano e si vestono con idee accessorie, le astrattezze e i generali si aiutano e s' incorporano cogli affetti e colle imagini, le dottrine si corroborano coi fatti e cogli esempi. Ora nello scegliere tutti questi elementi, nel contemperarli insieme, nel disporli e significar-

(1) *Rech. de la ver.*, lib. 2, parte 2, cap. 8, tomo I, p. 436-440.
(2) Malebranche, *Entret. sur la métaph., sur la relig. et sur la mort.* Paris, 1711, 1er entretien, tomo 1, p. 6.

li colle parole, nel colorire con essi tutto il ragionamento, e dargli quella forma che chiamasi stile, ciascuno che scrive procede con un modo suo particolare, che differisce da tutti gli altri modi possibili; tantochè, se si suppone che un argomento sia trattato da molti con egual verità, ognuno di questi lavori dee tuttavia differir dagli altri, e avere, per dir così, un volto e fattezze sue proprie. Ora questa specialità negli scrittori grandi è di due sorta: l'una muove dalla loro tempra individuale; l'altra dall' indole civile, ed esprime il genio della nazione a cui appartengono. Per ciò che spetta a questa seconda proprietà, la lingua e lo stile di cui lo scrittore si serve, ci hanno grandissima parte, come quelli che sono una viva espressione della fisonomia nazionale. Perciò un buon cittadino non iscrive mai nell'altrui lingua, se non necessitato, e crede con un nostro antico, che « meglio, » con più decoro, con men sospetto d'adulazione, e men pregiù» dizio di servitù, si scrive, si risponde nella lingua propria, che » nell'altrui [1] ». E siccome ogni lingua ha molte fogge di stile sue proprie, queste dee seguire chi vuol bene scrivere, imperocchè lo stile è l'elemento spirituale della parola, e come l' anima della favella, di cui le voci sono il corpo, quasi materiali di organica struttura. Ma l'elocuzione sola non basta, e altre condizioni richieggonsi per dare a un libro il colorito confacente agli spiriti propri della nazione. Se tu leggi Dante, il Petrarca, il Machiavelli, l'Ariosto, Galileo, anche senza mettere in considerazione l' idioma divino in cui scrivono, e avendo l'occhio soltanto al loro modo di sentire e di pensare, ti accorgi che questi scrittori sono nostrali. Quella limpidezza e pacatezza di pensiero, quella schietta e robusta virilità, quel senno, quella sagacità, quella moderazione, quell'aggiustatezza che ti mostrano un animo ben conformato, in cui le varie potenze si bilanciano fra di loro, e, in fine, quella evidenza e scoltura di concetti inimitabile, sono qualità che riunite insieme si trovano di rado fuori d'Italia. Esprimendo e incarnando queste divine parti col loro modo speciale di pensare e di scrivere, possono i buoni autori avvalorare il genio proprio della nazione a cui appartengono.

Nota XXXVIII. — Ecco come un biografo francese del Goëthe racconta la sua morte: « Un matin son œuvre était consom» mée, il était assis dans son cabinet d'étude. L'hiver s'éloignait » de la terre... On eût dit que la nature renouvelée frappait à

(1) Caro, *Letter. fam.* Como, 1825, tomo III, p. 112 Cons, tomo I, pag. 219.

» la fenêtre avec tous les bruits de la terre et de l'air ». (I nostri secentisti scrivevano meglio ?) « L'octogénaire en se levant » avait rencontré le bras de la mort, il comprit ce que cela vou» lait dire. Sa main s'efforça de tracer quelques lignes dans le » vide; puis après avoir murmuré ces mots: Qu'il entre plus de » lumière *(dass mehr licht hereinkomme!),* il s'arrangea plus » commodément dans un coin de son fauteuil, et rendit l'âme. » Telle fut sa fin; il mourut comme Frédéric II, comme Rous» seau, comme tous les aigles de lá terre, l'œil tourné vers le » soleil (1) ». Lascio stare lo stile di questo squarcio, gonfio e falso, come piace al popolo; ma certo niuna esortazione è più efficace dello spettacolo di un uomo famoso e ottuagenario che si presenta al tribunale del Giudice supremo, senza dare il menomo segno di pentimento nè di religione. E alla morte corrispose la sua vita. Lo stesso biografo racconta che il Goëthe odiava la religione cattolica, come quella che richiama agli uomini l'idea della morte: « De là sa haine contre le catholicisme, qui a » peut-être le tort de nos jours » (forsechè la morte è anche una invenzione dei dì nostri?) « de proclamer trop haut la souverai» neté de la mort dans la vie. Le bruit lamentable des cloches » l'importune à ses heures de travail; tous ces symboles conso» lateurs, mais tristes, dont la religion peuple la campagne trou» blent la sérénité de sa promenade du printemps. Sa nature » hautaine se révolte contre cette invasion de la terre par la » mort, et sa fureur éclate chaque fois qu'il rencontre dans les » verts sentiers le pas stérile de cet hôte incommode: il lui faut » l'existence dans sa plénitude, sans arrière-pensée de départ » et d'adieu... La croix même de Jésus, le signe divin de la ré» demption, ne trouve pas grâce devant lui: il n'aime pas voir » les larmes se mêler à la rosée du ciel... Philosophe païen, amant » passionné de la séve, de la végétation et de la vie, pour lui la » mort serait encore la vie, sans les fantômes inventés par le » catholicisme (2) ». Leggasi il rimanente di questa notizia biografica, che può dilettare, a malgrado del buon gusto e della squisita filosofia che ci si ravvisa. Che profondo egoismo in quell'uomo! Per acquistare una falsa pace, per ingannar sè stesso sopra un male inevitabile, egli abborrisce il letto dell'infermo, la campana funebre, la barra del povero, le cerimonie estreme della religione; odia perfino la Croce; e sfugge il menomo indizio che possa richiamargli allo spirito i dolori e le calamità

(1) *Revue des deux mondes*, tomo XX, p. 273, 274.
(2) *Ibidem*, p 272, 273.

de' suoi fratelli! Che diverrebbe il mondo, se tutti gli uomini somigliassero al Goëthe? Noi avremmo in abbondanza dei drammi come il Faust, per insegnare lo scetticismo, e dei romanzi come il Werther, per allettare al suicidio; ma il corrompere e il disperare gli uomini è forse un opportuno rimedio alle loro sciagure?

FINE DELLE NOTE.

TAVOLA E SOMMARIO

PROEMIO.

LIBRO PRIMO. — DELLE DOTTRINE.

CAPITOLO PRIMO.

DELLA DECLINAZIONE DELLE SCIENZE SPECULATIVE IN GENERALE.

CAPITOLO SECONDO.

DELLA DECLINAZIONE DEGLI STUDI SPECULATIVI IN ORDINE AL SOGGETTO.

NOTE

FINE DELLA TAVOLA E SOMMARIO.

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

PER

VINCENZO GIOBERTI

SULLA SECONDA EDIZIONE

RIVEDUTA E CORRETTA DALL'AUTORE

Ut sint illa vendibiliora, haec uberiora
certe sunt.
Cic., De finib., 1, 4.

Tomo Secondo

CAPOLAGO
TIPOGRAFIA ELVETICA
1849

INTRODUZIONE

ALLO

STUDIO DELLA FILOSOFIA

LIBRO PRIMO

DELLE DOTTRINE

CAPITOLO TERZO

DELLA DECLINAZIONE DEGLI STUDI SPECULATIVI, IN ORDINE ALL'OGGETTO.

L'OGGETTO primario e principale della filosofia è l'Idea, termine immediato dell'intuito mentale. Con questo vocabolo, legittimato da Platone alla lingua filosofica di tutti i paesi civili d'Europa, e da me preso in senso analogo al platonico, voglio significare, non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno, in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo. La voce Idea fu stranamente abusata da molti filosofi; e specialmente dai sensisti e dai panteisti moderni. Fra questi l'Hegel, sotto nome d'Idea, intende l'Assoluto; ma l'Assoluto dei panteisti, come dichiarerò altrove, è tale soltanto in parole; e un'idea assoluta che si esplica sostanzialmente, importa contradizione.

Perciò l'uso ch'io fo del vocabolo Idea, non ha nulla di comune con quello del filosofo tedesco. I psicologi sensisti intendono per idea la sensazione; onde molti di essi se ne valsero per battezzare quel loro romanzo (non oso dir sistema) che ideologia fu detto. Parmi tempo di restituire a questa nobil voce il suo legittimo valore, e di sottrarla, almeno in parte se l'uso vieta il far più, alla sua volgare significanza. Quanto alla nozione che esprimo con questo vocabolo, non mi è possibile di darne per ora una definizione esatta e nel tempo stesso intelligibile; ma ella si verrà rischiarando di mano in mano che andrò innanzi nel mio discorso. Qui basti avvertire che sotto nome d'Idea intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento.

Lo studio dell'Idea è la sostanza di tutta la filosofia. Imperocchè, come vedremo in appresso, l'Idea abbraccia la metafisica, colle altre parti più importanti e più illustri delle scienze speculative, e fornisce loro i principi in cui si fondano e da cui procedono. La stessa psicologia (avendo rispetto alla sua base) appartiene alla cognizione ideale.

L'idea essendo il soggetto in cui versa principalmente il discorso filosofico, si può domandare quale ne sia l'origine. Oggi si tiene per certo che il voler derivare col Locke i concetti razionali dalla sensazione e dalla riflessione, ovvero col Condillac e co' suoi seguaci, dalla sensazione sola, è un assunto d'impossibile riuscimento; e che, si come il necessario non può nascere dal contingente, nè l'oggetto dal soggetto, così i sensibili interiori od esteriori non possono partorire l'intelligibile. Non mi distendo su questo punto, sia perchè non iscrivo elementi di psicologia, e perchè la proposta medesima del quesito involge una ripugnanza; conciossiachè essendo l'idea l'oggetto immediato ed eterno della cognizione, e non una specie o immagine di esso, il chie-

dere qual ne sia l'origine, diventa ridicolo, se non si ha solo riguardo alla sua attinenza verso l'intuito nostro; la quale non concerne la natura di essa idea, ed è una relazione esterna solamente. La quistione si riduce dunque a sapere, se, derivando la cognizion dell'Idea da una facoltà speciale, che dicesi mente, o intelletto, o ragione, ella è acquisita od ingenita; cioè, se l'uomo può sussistere, eziandio pure un piccolissimo spazio di tempo, come spirito pensante, ed esercitare la facoltà cogitativa, senz'avere l'Idea presente; e quindi ne va in cerca e se la procaccia; ovvero, se ella gli apparisce simultaneamente col primo esercizio della mente, tantochè il menomo atto pensativo e l'Idea siano inseparabili. Il che è quanto si vuole intendere, allorchè si chiede se l'Idea sia innata; imperocchè, non essendo ella una effigie o forma impressa nello spirito, ma l'oggetto medesimo che si affaccia al suo intuito mentale, tanto è dire che sia innata, quanto affermare che non è un lavoro cogitativo, e che, a rispetto nostro, nasce ad un parto col pensiero che l'apprende. Per tal modo l'Idea può aversi per acquisita, rispetto alla sostanza dell'anima, com'è acquisito il primo atto mentale; ma è ingenita, rispetto al pensiero. Ciò posto, la soluzione del quesito è agevole e brevissima. Non si può fare un atto cogitativo senza pensare a qualche cosa intelligibile; perchè altrimenti, il pensiero essendo l'apprensione dell'intelligibile, si penserebbe senza pensiero. Ora l'intelligibile è l'idea stessa, come quella che è l'oggetto immediato del pensiero e della cognizione. Non si può adunque assegnare altra origine all'Idea, per rispetto nostro, che l'origine medesima dell'esercizio intellettivo. Il ricercare poi qual sia l'origine e il nascimento di questo esercizio, non appartiene al presente proposito, e debbo riservarlo a un lavoro distinto da questa Introduzione, essendo uno de' punti più nuovi e più astrusi di tutta la filosofia.

L'Idea non si può dimostrare, ma si dee ammettere, come un vero primitivo. Imperocchè qualunque prova presuppone un concetto anteriore; ora siccome ogni concetto è l'Idea, o si fonda nell'Idea, e ogni dimostrazione è composta di concetti e di giudizi, egli è chiaro che qualunque assunto dimostrativo della verità ideale si risolve in un pretto paralogismo. Non ne segue però che l'Idea non sia legittima, o valga meno dei veri che si dimostrano. Imperocchè la virtù di ogni dimostrazione deriva dall'Idea, che ne porge i princìpi; onde, se questa avesse meno valore delle verità dimostrate, la conseguenza sarebbe più salda delle premesse. L'Idea non è dimostrabile, perchè è la fonte di ogni prova e di ogni dimostrazione. Ella è nello stesso tempo una proposizione e un entimema, nei quali il soggetto e il predicato, l'antecedente e il conseguente s'immedesimano insieme, come vedremo nel processo del nostro ragionamento.

La nota ideale che, equivalendo alla dimostrazione, ne fa le veci, è l'evidenza. L'evidenza è l'intelligibilità delle cose; e siccome l'Idea è l'intelligibile, ella riesce evidente per sè medesima. Le altre cose sono evidenti in virtù dell'Idea, e partecipano all'intelligibilità che ne deriva, e di cui ella è fonte unica, suprema ed universale. L'evidenza ideale è dote intrinseca e non estrinseca, luce propria e non riflessa, sorgente e non rivolo, causa e non effetto; anzi non è proprietà della cosa, a rigor di termini, ma la cosa stessa. Ella non rampolla dallo spirito umano, ma dal suo termine assoluto, è obbiettiva e non subbiettiva, appartiene alla realtà conosciuta, e non al nostro conoscimento. Ella è quindi insignita di una necessità obbiettiva, assoluta, spettante alla propria natura, non all'intuito, che la contempla: non arguisce nulla di subbiettivo, nè risulta dalla struttura dello spirito umano secondo i canoni della filosofia critica. L'evidenza non esce dallo spirito, ma vi en-

tra e lo penetra: vien dal difuori, non dal didentro: l'uomo la riceve, non la produce, e ne è partecipe, non autore. Ella scaturisce dalle viscere del suo oggetto, ed è la voce razionale con cui l'Idea attesta la propria realtà, e l'atto medesimo con cui questa pone sè stessa al cospetto del contemplante. E infatti, se l'evidenza è l'intelligibilità, come mai potrebbe trovarsi fuori dell'intelligibile?

Non si vuol però credere che l'evidenza sia perfetta a rispetto nostro, o venga posseduta colla stessa misura da tutti gli uomini, in ordine alla riflessione. Essendo ella una luce incorporea che raggia dall'oggetto ideale, e lo rende cospicuo alla virtù visiva dello spirito, si possono dare diversi gradi di luce e di splendore; la qual varietà non procede da essa luce, che è sempre identica a sè medesima, ma dalla disposizione della virtù contemplatrice, che influisce nell'oggetto della visione in modo negativo, cioè diminuendo più o meno il chiarore che l'accompagna. Quando lo spirito riflette sull'intuito proprio, e il lume che lo rischiara è debole e fioco, perchè abbacinato da esso spirito, egli può alterare la notizia dell'oggetto; quindi nasce l'errore, di cui è capace ogni mente libera e creata. Siccome l'evidenza è l'Idea, e l'Idea è assoluta ed eterna, ella non può perfettamente fruirsi da altri, che da sè stessa, e ogni ente finito partecipa della sua luce in modo limitato e proporzionevole alla propria natura. Per questo rispetto, si afferma con verità che la cognizione umana consta di elementi subbiettivi e obbiettivi, e che i primi derivano dalla disposizione dello strumento cognitivo, cioè dello spirito. Ma questa subbiettività è negativa: noi non intromettiamo nulla del nostro nell'oggetto intelligibile, e tutto il positivo della conoscenza gli appartiene; se non che, in virtù della nostra capacità limitata, lo apprendiamo finitamente e imperfettamente. Questa imperfezione è poi di due specie, l'una intensiva, e l'altra estensiva.

La prima concerne i gradi della luce intellettiva; l'altra gli oggetti illuminati. Conciossiachè l'Idea, essendo l'intelligibilità stessa delle cose, irraggia sè medesima e l'universo col proprio fulgore, ed è veramente quel sole intellettuale di cui il sole corporeo, secondo molti antichi filosofi, è come un'immagine o un'ombra, e più ancora un'ombra, che un'immagine. Ma siccome questo mondo delle cose conoscibili è amplissimo, e per ciò che riguarda l'Idea stessa, infinito, egli è chiaro che nessuna mente creata può abbracciarlo nella sua immensità; e questa impotenza subbiettiva è pur, come l'altra, una semplice privazione dal canto nostro. Ne dee dunque nascere l'incomprensibilità di molte cose, cioè il sovrintelligibile. Cercheremo altrove la radice intima di questo concetto misterioso, le sue relazioni e le sue influenze in tutte le parti dello scibile umano. Qui basti il notare che il sovrintelligibile ha una origine meramente subbiettiva, come quello che nasce dall'imperfezione e dai limiti del soggetto conoscente, e (fuori della rivelazione, che lo illustra con dati obbiettivi) ha veramente quelle proprietà che Emanuele Kant, per uno sbaglio singolare, attribuì al suo contrario, cioè all'intelligibile. Fuori dello spirito creato, non v'ha sovrintelligibile; poichè i misteri nella loro entità obbiettiva, sia che riseggano nell'Idea, sia che ne derivino, sono illustrati dal suo eterno e infinito splendore. Il sovrintelligibile è come un'eclissi mentale; se non che, per l'aggiustatezza della comparazione, bisogna supporre che il corpo frapposto tra l'occhio e il sole sia nell'occhio stesso, cioè nello spirito; onde l'interposizione e l'oscuramento che ne procede, durano almeno quanto la vita organica. L'imperfezione estensiva della cognizione da cui nasce l'incomprensibile, si può paragonare a una piccola maglia che vela solo una parte della pupilla, ma produce su tal punto una oscurità assoluta; laddove l'imperfezione intensiva è come un pan-

no sottilissimo che l'adombra tutta, ma per la sua trasparenza non toglie interamente il benefizio della visione, benchè la renda confusa, scemando la copia e la vivacità della luce.

L'evidenza partorisce la certezza, ed è una spezie di mediatore fra questa e il vero, fra la mente conoscitrice e l'Idea, oggetto della sua cognizione. Essendo ella obbiettiva, la persuasione che ne nasce, è perfetta e rimuove ogni dubbio. La certezza è perciò il modo con cui lo spirito nostro s'appropria il vero e l'evidenza, e ripete a sè stesso i pronunziati affermativi e assoluti del verbo ideale, quasi oracoli divini. Perciò, se bene la certezza sia subbiettiva, il suo fondamento e la sua radice è obbiettiva; nè essa torna meno autorevole dell'evidenza, di cui è, per così dire, l'eco e la ripetizione. E veramente lo scietticismo è assurdo; e solo avanza gli altri falsi sistemi, in quanto non si ferma a mezza via, come gli errori scrupolosi e pusillanimi, ma tocca arditamente la cima della ripugnanza. Dicasi altretanto del metodo dubitativo dei Cartesiani, onde tratteremo fra poco. Imperocchè, siccome ogni atto dubitativo importa l'affermazione dell'Idea, il voler rigettare o mettere in dubbio per a tempo essa Idea, a fine di riacquistarla in appresso coll'esame e colle ricerche psicologiche, è un gioco puerile, che mostra in chi se ne diletta sul serio, poca o nessuna attitudine a filosofare.

L'Idea è adunque primitiva, indimostrabile, evidente e certa per sè stessa.

Il pensiero si ripiega sovra di sè, e si gemina, per così dire, nella riflessione, mediante i segni; i quali sono lo strumento onde si serve lo spirito, per ritessere in sè medesimo il lavoro intuitivo, o piuttosto per copiare intellettivamente il modello ideale. Il che i nostri buoni antichi chiamavano ripensare, e noi, men propriamente e meno squisitamente, diciamo riflettere.

I segni sono come i colori che mettiamo in opera per adombrare e incarnare questo disegno della mente (1); quindi è che il linguaggio si richiede per le idee riflesse. Ma il linguaggio, come quello che non risiede nei vocaboli morti e disciolti, ma nella loro composizione organica ed animata, vuol essere posto in opera, e inspirato da una voce viva; imperò il favellare interno, per cui lo spirito conversa seco stesso, ha d'uopo della parola esteriore, e dell'umano consorzio. La favella, per quanto sia rozza e difettuosa, contiene il verbo; e siccome il verbo esprime l'Idea, o ne inchiude almeno il germe (come dichiareremo più innanzi), l'intelletto fornito di questo argomento può elaborare la propria cognizione, e con un lavoro più o meno lungo e difficile, svolgere il seme intellettivo, scoprirne le attinenze intrinseche ed estrinseche, e conseguire di mano in mano le altre verità razionali. Questo lavoro riflessivo della mente è la filosofia; la quale in conseguenza si può definire *l'esplicazione successiva della prima notizia ideale.*

Non occorre qui investigare in che consista la misteriosa unione del pensiero col linguaggio (2). Noterò solamente che la parola è necessaria per ripensare l'Idea, perchè si ricerca a determinarla. L'Idea è universale, immensa, infinita: è interiore ed esteriore allo spirito: lo abbraccia da ogni parte: lo penetra intimamente: si congiunge seco, mediante l'atto creativo, come Sostanza e Causa prima, con quel modo arcano e inesplicabile con cui l'Ente compenetra le sue fatture. Non v'ha perciò alcuna proporzione fra la natura dello spirito, finita, e l'oggetto ideale, da cui la luce intellettiva e la cognizione provengono. Conseguentemente, nel primo intuito, la cognizione è vaga, indeterminata, confusa,

(1) Vedi la nota I in fine del volume.
(2) Vedi la nota II in fine del volume.

si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza. L'idea in tale stato di cognizione assorbisce e domina lo spirito, anzichè questo abbia virtù di apprendere e incorporarsi l'Idea, signoreggiante. L'intuito secondario, cioè la riflessione, chiarifica l'Idea, determinandola, e la determina unificandola, cioè comunicandole quella unità finita, che è propria, non già di essa Idea, ma dello spirito creato. Per tal modo i raggi della luce ideale confluiscono e si raccolgono in un solo foco, traendo da questa convergenza la lucidezza e precisione proprie dell'atto ripensativo. Ma come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede, mediante l'unione mirabile dell'Idea colla parola. La parola ferma e circoscrive l'Idea, concentrando lo spirito sopra sè stessa, come forma limitata, mediante la quale egli percepisce riflessivamente l'infinità ideale, come l'occhio dell'astronomo che attraverso un piccol foro e coll'aiuto di un esile cristallo contempla a suo agio e diletto le grandezze celesti. L'Idea è pertanto ripensata dallo spirito in sè medesima, e veduta nella sua infinità propria; benchè la visione si faccia per modo finito, mediante il segno che veste e circoscrive l'oggetto. La parola insomma è come un'angusta cornice in cui si rannicchia, per così dire, l'Idea interminata, e si accomoda all'angusta apprensiva della cognizione riflessa. Ciascuno con un po' di attenzione può sperimentare in sè questo fatto intellettuale, impossibile a spiegarsi, e difficile ad esprimersi con parole, ma chiaro ed indubitato, quanto altro fenomeno psicologico.

Gli andamenti e i progressi della filosofia sono proporzionati alla perfezione o imperfezione del suo principio. Se il germoglio ideale somministrato dalla parola è giunto alla sua maturità, e contiene in atto tutti gli

elementi integrali dell'Idea, il discorso filosofico può acquistare nel suo procedere una sodezza e una celerità incredibile; laddove sarà lento, stentato, soggetto a inciampare e sviarsi a ogni tratto, se il rudimento è imperfetto, vale a dire, se gli elementi intelligibili e integrali ci si trovano inchiusi potenzialmente, ma non sono attuati. Così, pogniamo che due ingegni di pari valore muovano, filosofando, l'uno dall'Idea, qual si rinviene nella formola pelasgicorientale e matura dei Pitagorici, e l'altro dal concetto ideale tuttavia greggio, qual si trova abbozzato nei primi maestri della scuola ionica, ciascun vede, come il primo potrà lanciarsi di tratto all'altezza dei voli empedòclei ed eleatici, e l'altro si moverà terra terra, e intopperà più o meno negli scogli a cui ruppero i filosofi naturali di Apollonia, di Abdera e di Mileto.

La storia, la fede e la religione concorrono a dimostrare che il padre del genere umano fu creato da Dio col dono della parola. La parola primitiva, essendo divina, fu perfetta, ed espresse l'Idea integralmente (1). Le altre lingue, più o meno alterate dagli uomini, sono manchevoli, perchè opera in gran parte dell'ingegno umano; laddove il primo idioma fu un trovato ideale, e nacque dall'Idea stessa. Il primo idioma fu una rivelazione; e la rivelazione divina è il verbo dell'Idea, cioè *l'Idea parlante ed esprimente sè medesima.* Quivi adunque la cosa espressa ingenerò la propria espressione; la quale dovette essere aggiustatissima, avendo nel proprio oggetto il suo principio. La diversità del principio parlante dalla cosa parlata, l'uno umano, l'altra divina, fa l'imperfezione ideale di tutti i sermoni che succedettero alla lòquela primitiva.

La parola, essendo il principio determinativo dell'Idea, è altresì una condizione necessaria della eviden-

(1) Vedi la nota III in fine del volume.

za e della certezza riflessiva. Le quali nascono bensì dall'Idea, e vi hanno il fondamento loro, secondochè abbiamo dianzi avvertito; ma siccome i concetti ideali non sono ripensabili senza la loro forma, da questa dipende in gran parte la chiarezza e la certezza di quelli. Ora la parola essendo la rivelazione, l'evidenza e la certezza ideale dipendono indirettamente dall'autorità rivelatrice, e fuori del suo concorso sono impossibili a conseguire. Per tal modo si accordano le contrarie sentenze di chi afferma e di chi nega la necessità della rivelazione, per ottenere una certezza razionale. L'Idea si certifica da sè stessa, in virtù dell'evidenza sua propria; ma non potendo essere ripensata, senza l'aiuto della parola rivelante, questa è stromento, non base, della certezza che si ha di quella. L'idea, quando risplende all'intuito riflessivo, oltre al chiarire la propria realtà, dimostra la verità della stessa rivelazione; ma d'altra parte, senza la rivelazione, non potrebbe risplendere allo spirito ripensante. Qui non v'ha circolo vizioso, poichè la parola rivelata non è radice, ma semplice condizione del lume razionale in ordine alla riflessione.

La parola, come ogni segno, è un sensibile. Se adunque ella si richiede per ripensare l'Idea, ne segue che il sensibile è necessario per poter riflettere e conoscere distintamente l'intelligibile. Il che consuona colla doppia natura dell'uomo, composto di corpo e d'animo, e annulla quel falso spiritualismo che vorrebbe considerar gli organi e i sensi come un accessorio e un accidente della nostra natura. Spiritualismo irragionevole, e ripugnante ai dettati superiori, che ci rappresentano l'instaurazione organica come necessaria allo stato oltramondano, sempiterno e perfetto di quella. Ora, se la parola è un sensibile, ne sèguita che la rivelazione è sensibile ed esterna, e che quindi dee pigliare una forma e sembianza storica. Perciò una rivelazione interio-

re, versante in meri concetti, naturale o sovranaturale che alcuni hanno immaginata, ripugnerebbe alla natura dell'uomo, e sarebbe impotente a sortire il suo effetto.

L'Idea parlante, comunicandosi al primo uomo, si rivelò a tutta la sua progenie, e compose l'unità dell'umana famiglia. Imperocchè, sebbene tutti gli uomini vengano da un solo progenitore (di che la storia, la religione e una nobile filosofia non consentono che si dubiti), l'unità di origine e di stirpe, essendo cosa materiale, non può da sè sola partorire l'unità morale; nè basta a tal uopo la stessa medesimezza di natura che corre fra essi uomini; giacchè la somiglianza delle parti può bensì comporre un'aggregazione similare, ma non basta da sè sola a fare un tutto organico. D'altra parte, il retto senso e il naturale istinto, considerando tutti gli uomini, quali membra di un solo corpo e come fratelli di una sola famiglia, riconosce fra loro una moral colleganza, conforme al dogma cristiano. La quale è altresì un dogma, o almeno un postulato scientifico, richiesto a convalidare la dottrina dei doveri civili, e a fondare il diritto delle genti in universale. E veramente, se si presuppone che i varii popoli siano aggregazioni naturali o fortuite, divulse le une dalle altre, senza vincoli morali e scambievoli, egli torna impossibile il fermare razionalmente fra loro dei doveri e dei diritti reciproci. Perciò la giustizia nelle comunicazioni estrinseche dei popoli si ridurrebbe alla forza; e la guerra, invece di essere considerata come un doloroso spediente, cui la necessità sola può rendere legittimo, saría buona per sè stessa, conforme ai dettati dell'Hobbes, come unico vincolo naturale delle nazioni. Il gius delle genti presuppone adunque che tutti gli uomini siano collegati insieme da un principio di unità morale, e formino una sola comunanza, tra perchè son germani di sangue, e perchè un sacro nodo di frater-

nità spirituale si aggiunge al legame di natura; altrimenti diventa assurdo. Ben s'intende ch'io parlo di società morale, e non politica, discorrendo dell'unità sociale del genere umano; e che il mio concetto non somiglia a certi sogni cosmopolitici, l'effettuazione dei quali è almeno lontana di dieci secoli. Veggano gli statisti dell'età nostra, che negano o mettono in dubbio la fratellanza originale e morale degli uomini, qual sia la base che si possa dare agli obblighi e ai diritti delle nazioni.

Un corpo sociale qualsivoglia è uno e molti; è una varietà ridotta ad unità. Ma questa riduzione ci si rappresenta sotto più forme, secondo le moltiplici proprietà de' suoi componenti. Ogni società è inprima una composizione organica, cioè un'aggregazione ben consertata da parti simili o dissimili, ma diseguali, intorno ad un centro. Se poi la società è composta di enti operativi e semoventi, il centro diventa eziandio principio del movimento. Se, di più, questi esseri, oltre alla potenza operativa, sono liberi, il principio del moto dee anche porgere una regola morale alle loro azioni. Ora tal è la società morale del genere umano. Ella è una e varia: la sua unità ci apparisce, come centro, forza, legge; la sua varietà è organica, attiva, libera, e l'una di queste due serie presuppone necessariamente l'altra.

Il principio che informa spiritualmente il genere umano, sotto il triplice rispetto di centro, di forza e di legge, e lo innalza allo stato di società spirituale, è l'Idea, che sola può adempiere a quei varii uffici, e unificare per ogni verso l'umana famiglia. Primieramente, l'Idea è intelligibile, causante e obbligatoria. Ella è intelligibile, perchè illumina tutte le menti, e diffonde per ogni dove la luce intellettiva, che rende apprensibili le cose e le loro attinenze. È causante, perchè, oltre al rischiarare gli spiriti, è il primo movente e il principio creativo dell'attività loro. È obbligatoria, per-

chè, abbracciando ogni vero assoluto ed eterno, inchiude le verità morali, e la molla suprema dell'obbligazione; onde è legge e legislatore insieme. Secondariamente, è unica ed universale, perchè una sola Idea, essendo comune a ogni ente dotato di apprensiva, di attività e di arbitrio, risplende a tutti gl'intelletti, muove tutte le cause seconde, e porge una norma morale a tutte le libere operazioni. Imperò l'Idea esercita ufficio di centro verso l'organismo spirituale delle intelligenze create, di primo movente riguardo alla loro virtù operativa, e di legge rispetto alle determinazioni dell'arbitrio loro; tantochè ella è la sola unità organica, attuosa e regolatrice, che armonizza e riduce a stato di morale consorzio l'universalità degli uomini e delle nazioni.

Le società hanno un'anima, un corpo, e quindi una persona, come gl'individui. L'anima risiede nell'unità informante, il corpo nella varietà informata, e la persona nell'unione intima ed armonica della unità colla varietà. L'idea è adunque l'anima della società universale, come la specie umana è in un certo modo il corpo dell'Idea; dalla congiunzion della quale coi singoli uomini risulta la personalità morale del genere umano. Se gli stoici e gli altri antichi savi colla loro anima del mondo, ed Averroe colla sua ipotesi di un solo intelletto comune a tutti gl'individui, non avessero inteso altro che l'unità numerica e l'universalità dell'Idea, niuno certo potrebbe apporre ragionevolmente alla loro opinione. L'Idea, infatti, è anima delle anime, principio vitale di ogni organismo, di ogni armonia, di ogni ordine creato, e forma intrinseca, sovrana, universale delle esistenze. Ella è l'unità suprema, che, accordando, contemperando le varietà sottoposte, e componendole insieme, produce il conserto, la bellezza, la consonanza nelle parti e nel tutto, e dà luogo così al concetto, come al vocabolo di universo.

La società del genere umano ebbe principio come tosto l'Idea si rivelò ai primi uomini colla infusione del linguaggio. Perciò, se l'Idea, come forza, accompagnò il primo atto creativo; come intelligibile, e come legge fu opera della prima rivelazione, che mise in atto la virtù ripensatrice. Ma l'uomo, essendo libero, il possesso dell'Idea dipende, fino ad un certo segno, da lui e dall'indirizzo elettivo delle sue potenze. Egli può accostarsele vie meglio o dilungarsene, può perfezionarne o alterarne la cognizione, ampliarne o restringerne in sè stesso il dominio, la chiarezza, l'efficacia. Il che non incontra meno alle varie società e alla specie in universale, che ai particolari individui. Nè l'idea è solo alterabile come norma morale e oggetto della volontà libera, ma eziandio come luce conoscitiva; conciossiachè la partecipazione di questa luce è capace di varii gradi, può essere accresciuta o scemata; donde nasce la possibilità dell'errore, come toccammo di sopra. Egli è vero che l'alterazione dell'Idea, come intelligibile, pertiene soltanto alla riflessione; e ogni atto riflesso essendo libero, i difetti del conoscimento debbono nascere dall'arbitrio, e il male non può in origine derivare altronde, che dalla ribellione verso l'Idea, come norma obbligatoria. La colpa morale fu adunque il principio di ogni disordine: in virtù di essa le nostre potenze cominciarono a declinare dalla loro integrità e perfezione primigenia: il commercio dello spirito coll'Idea fu menomato; l'efficacia e l'imperio di questa indebolito: nel che i dettati della filosofia consuonano mirabilmente con quelli della religione. Vero è che se la volontà precorse alle altre potenze nel viziar l'intelletto, in successo di tempo le caligini e gli errori di questo contribuirono ad accrescere i traviamenti di quella. Ma tale reciprocità di azione non toglie che i primi danni sofferti nel possesso del vero ideale non siano stati causati dal libero volere dell'uomo.

Non si vuol però credere che l'azion dell'arbitrio sia illimitata, e quindi altri possa repudiare l'Idea interamente e rompere ogni commercio con essa. Il che è tanto assurdo se l'Idea si riguarda come luce intellettiva, e norma legale; quanto a considerarla come principio causante, e primo motore delle operazioni. Altrimenti il suicidio assoluto dell'intelligenza sarìa possibile, e la virtù di annullare le cose non dovrebbe aversi per un privilegio incomunicabile della potenza creatrice. L'annientamento, infatti, è la sottrazione assoluta dell'Idea agli esseri finiti che ne partecipano; la quale essendone il principio vitale, altri non può esserne al tutto spoglio, senza perire affatto e perdere ogni ombra di vita. E veramente le società particolari muoiono, gli Stati si dissolvono, i popoli si estinguono, quando vien meno l'idealità loro, cioè la partecipazione all'Idea. Ma l'animo individuale non muore, e il genere umano è per durare quanto il mondo presente; il che prova che comunque la cognizione ideale traligni nell'individuo e nella specie, ella non può mai tornare in nulla assolutamente. E per ciò che spetta all'individuo, egli è chiaro che se l'Idea riflessa potesse andare in dileguo, dovrebbe eziandio venir meno l'intuito di essa; e perciò il pensiero non sarebbe più pensiero: il che, fuori dell'annientamento assoluto, non è possibile a verificarsi. L'Idea è adunque immortale a rispetto nostro, com'è eterna in sè stessa; e la filosofia, che è l'esplicazione ripensata dell'Idea, e nacque colla riflessione del primo uomo, dee essere perpetua. Errano perciò a gran partito coloro che le assegnano una cuna e una tomba, facendo quella più recente del principio, e questa meno remota del termine prestabilito da Dio all'umana stirpe.

Ma benchè la notizia dell'Idea non possa estinguersi affatto, ella può oscurarsi, e si oscurò fin dai primi tempi, per quelle stesse cagioni che l'alterarono in appresso, e testè addussero le scienze filosofiche a quello stato

di declinazione in cui sono ancora al presente. La colpa affievolì l'energia dell'arbitrio, la fiacchezza del volere scemò il vigore dell'ingegno, e l'ingegno affralito nocque alle altre potenze, peggiorando per ogni verso la condizione intrinseca ed estrinseca dell'individuo e della società tutta quanta. La civiltà, che risiede sostanzialmente nell'integrità della cognizione ideale, cominciò a scadere coll'ottenebrarsi di essa: al culto sottentrò la corruttela, poi la rozzezza, la barbarie, e presso alcune popolazioni più colpevoli o più miserande una fiera e brutale selvatichezza. Quell'immenso intervallo che corre dallo stato civile, proprio dell'uomo primitivo, allo stato silvestre, venne misurato da un successivo decadimento del vero; tantochè chi potesse avere una storia esatta delle vicende sostenute da un popolo qualsivoglia nel trascorrere lo spazio posto fra que' due termini, troverebbe che ogni suo passo verso il bene o verso il male, ogni progresso o regresso in quella lunga vicissitudine, può determinarsi esattamente col grado di luce o di tenebre a cui egli partecipava coll'intelletto. Lo stato selvatico, quando si dêsse a compimento, importerebbe l'estinzione assoluta dell'Idea e la morte del pensiero; giacchè, se *lo stato di riflessione è contrario alla natura, e l'uomo che medita è un animal depravato* (1), come afferma il più illustre nemico dell'incivilimento, la perfezione del vivere selvaggio dovrebbe sbandire affatto la cognizione riflessiva; colla quale mancherebbe eziandio l'intuito; essendo impossibile, fuori di un vizio organico, il separare affatto queste due potenze. La salvatichezza assoluta sarebbe dunque lo stato ferino: nel quale l'uomo si troverebbe ridotto alla condizione dei bruti, dotati d'istinto e di senso, ma non di ragione, perchè destituiti di ogni participazione intellettiva e morale all'Idea.

(1) Rousseau, *Disc. sur l'orig. de l'inég.*, parte I.

L'Idea alterata, l'unità del genere umano scapitò a proporzione, e gli ordini sociali vennero offesi nelle parti più vive e più essenziali della loro natura. All'unione primitiva succedette lo spartimento *in stirpi, nazioni e lingue* (1); e l'umana famiglia, divisa dalla sua fonte, fu sparpagliata in una moltitudine di piccoli rivi, divergenti o rissanti fra loro. Lo smembramento politico della nostra specie era certo conforme ai disegni della Providenza; giacchè senza di esso, l'uomo non avrebbe potuto coltivare e padroneggiare la terra, di cui era stato investito dal supremo signore. Ma la concordia fra le genti non sarebbe perciò mancata: i popoli, come gl'individui, avrebbero avuto, l'uno per l'altro, pensieri e amor di fratello: le loro comunicazioni sarebbero state intime, frequenti, pacifiche, animate dalla benevolenza e dalla giustizia: gli aiuti scambievoli: ognuno avrebbe partecipato ai beni di tutti: l'idea di un commercio universale, e accomunante a ogni punto del globo i beni delle altre parti, si sarebbe verificata tra le varie genti: la lontananza non avrebbe partorita l'obblivione, nè il vicinato la discordia: si sarebbero ignorati in perpetuo i due maggiori ostacoli della società universale, l'isolamento e la guerra. Questi beni sarebbero nati spontaneamente dalla sola conservazione dell'Idea, che, in qualità di principio organico e vitale, animando quella gran macchina del genere umano, e come legge morale e suprema, governandola, ne avrebbe resa perenne l'unità e l'armonia. Sotto la signoria assoluta dell'Idea ogni divisione morale tornando impossibile, le varie nazioni avrebbero reso imagine di molte repubbliche ordinate da un solo legislatore, e collegate insieme sotto l'imperio civile di un solo principe.

I popoli muoiono, come gli individui, quando si scioglie il loro composto organico: onde nel linguaggio or-

(1) Gen., X, 5, 20, 31.

dinario, i cui traslati sono spesso squisitamente filosofici, perchè esprimono analogie vere, si parla della morte delle nazioni. Una nazione muore, allorchè perde il suo genio proprio e natìo, o dimentica l'Idea comune, che le dà l'essere, la muove, l'informa, e, costituendo la parte più nobile del suo animo, si richiede per la conservazione della stessa indole speciale che la distingue dagli altri popoli. Spenta l'Idea, e con essa ogni principio di concordia, di amistà, di unione, l'organismo si dissolve, a l'aggregazione si sfascia in tante parti, quante sono le province, i comuni, le famiglie, gl'individui; le quali parti, come corpicelli disgregati, non potendo stare da sè, disperdonsi, cercano un nuovo centro di organamento, si accozzano con altri popoli, si mescono, si confondono con essi e pigliano il loro nome; giacchè il nome antico, sciogliendosi il conserto organico a cui apparteneva, cade in disuso e perisce. La perdita del nome antico è per ordinario il segno esteriore e infallibile della morte, che sottentra all'agonia e alla lenta dissoluzione dei popoli: conciossiachè il nome di un popolo ne esprima l'esistenza individuale. Ora ciò che succede alle nazioni in particolare, incontrò pure a tutta la stirpe. Il genere umano si spense ai tempi di Faleg (1), perchè allora si sciolse la società universale; e la morte inflitta da Dio agl'individui, come pena della trasgressione originale, toccò per la stessa causa a tutta la specie dei trasgressori. Il fatto di Babele, che gl'ingegni leggieri dei giorni nostri stimano favola, fu l'esito definitivo di quella dissoluzione, il cui germe era nato col primo fallo e cresciuto colla trascuranza delle verità razionali. Da quel punto in poi, la società universale cessò di essere un fatto; e anche ai dì nostri, quando nominiamo il genere umano, non facciamo altro che esprimere un'astrazione dei filosofi, una memoria e una

(1) Gen., X, 25.

speranza degli uomini religiosi, o una chimera dei cosmopoliti. Il genere umano è tuttavia in potenza, non in atto: e come cosa effettiva, non si trova più altrove, che nel vocabolario. Tuttavia, benchè disciolto l'originale consorzio, durano ancora alcune reliquie di esso: le comunicazioni tra i popoli, sebbene non siano mai state universali, furono sempre più o meno estese: e benchè spesso contaminate dalla cupidigia e dalla discordia, lo stato di guerra, per un benigno risguardo della Providenza, venne interrotto di tempo in tempo da qualche respiro di pace: la civiltà intese sempre più o meno ad educare questi preziosi avanzi, e ad accrescerne l'estensione e l'efficacia. Il diritto delle genti, perfezionato dalle nazioni cristiane, non fu mai affatto dimentico, eziandio dai popoli più fieri ed alpestri; il che prova che si ebbe sempre un sentore dei legami morali e nativi delle nazioni, e che il divorzio assoluto ripugnò sempre al retto senso dell'universale. Ora questa larva della società primitiva, sopravissuta alla scissura dei popoli, si riscontra a capello in grado ed in forza colle reliquie superstiti delle verità ideali. Smarrita l'integrità dell'Idea, mancò il vincolo dell'unità comune; ma siccome il lume ragionevole non venne affatto spento, non fu pure al tutto annullata l'antica concordia. Una voce sorda risuona ancora in tutti gli animi, che grida loro, gli uomini essere fratelli, e mesce di qualche amore gli odii implacabili e funesti delle nazioni; come una luce spirituale balena tuttavia alle menti immerse *nell'ombra della morte* (1), quasi barlume superstite nella pupilla del cieco, o languido crepuscolo del giorno primitivo.

La varietà delle razze, onde alcuni argomentano diversità di origine, tenne dietro necessariamente alla perdita dell'unità ideale. Estinto il principio organativo, la

(1) Luc., *Evang.*, I, 79.

specie umana si minuzzò e sparpagliò in membra isolate, ciascuna delle quali, vivendo segregatamente, attinse dal clima, dalle qualità del paese, dal modo di vivere e dalle altre condizioni del suo stato sociale, una impressione forte e specialissima, che influendo nella struttura organica, a lungo andare la modificò, e fece in essa una impronta difficile a cancellarsi. Cosicchè ciascuna di queste varietà generiche si suddivide in varietà speciali, e queste via via in altre più speciali ancora, ciascuna delle quali ha, verso il cerchio che abbraccia, la stessa medesimezza, e verso la varietà soprastante la stessa dissomiglianza che hanno le varietà più generali, così nel loro ampio giro, come verso l'unità primigenia di tutto il genere umano. Pertanto, se coloro che inferiscono diversità di principio da quelle differenze più scolpite, ragionassero dirittamente, dovrebbero sentir lo stesso delle varietà secondarie, e condursi di mano in mano a stabilire che gli abitatori delle varie parti di una provincia e talvolta di una città, non abbiano avuto un principio comune. Nè qualche singolarità organica, radicalmente diversa, com'è il tessuto pigmentale che il Malpighi trovò nei Negri, e il Flourens ultimamente nella stirpe rossa di America (1), è di momento in questo proposito, come mostrerò altrove. Il vero si è che, mancata nel genere umano l'unità dell'Idea, la diversità prevalse così nei corpi, come nelle condizioni morali degli uomini; onde nacque la dissimilitudine delle razze: la quale non è altro che *il predominio della varietà sull'unità organica e originale della specie umana*. Se tutte le membra dell'umana famiglia avessero mantenuta l'union primigenia, le influenze locali sarebbero state vinte, o almeno modificate dall'unione morale e dalla colleganza reciproca delle nazioni, e la concordia degli spiriti sarebbe prevalsa

(1) *Jour. des Sav.*, novembre 1838, pag. 655, 656.

sulle condizioni geografiche. Perciò di mano in mano che la civiltà e la religione riescono a scemar la divisione, vedesi per esperienza che la diversità delle stirpi diminuisce in modo proporzionato; la quale verrà meno del tutto, col cessar dello scisma, e col ricomponimento dell'unità primordiale. Una varietà ben contemperata di fattezze e di forme, esprimente un perfetto ed unico esemplare, rappresenterà di nuovo nel volto dei popoli fratelli l'unità del comune padre e la celeste origine (1).

Rotta l'unità del genere umano, e alterata la perfezione della natura nella più nobile delle sue opere, un consiglio di misericordia intervenne, e prese ad instaurare in modo sapientissimo quell'armonia ch'era stata distrutta. Ancorchè la religione nol dichiarasse, il contrario non sarebbe credibile: la sola durata dell'uomo sulla terra, e la conservazione della vita organica, basterebbono a mostrare che la possibilità di ottenere il proprio fine non è tolta alla nostra specie. Imperocchè tutto concorre a chiarirne che la vita terrestre è un aringo di prova, e non può essere soltanto uno stato di pena e di ricompensa. Altrimenti, come la brevità della vita, e i mali che la travagliano, concorrono a render l'uomo assai meno felice che misero, converrebbe argomentare che fossimo un popolo di riprovati, e la terra un inferno. Il che non consuona nè coll'arbitrio, onde siamo dotati, nè colla legge morale, che splende agli occhi nostri, nè col corso di una vita sfuggevole, che rimuove il concetto di uno stato definitivo, nè con quel misto di beni e di mali, con quel potere di perfezionarci, e quei generosi istinti che sono il no-

(1) Un autore moderno, il signor Courtet de l'Isle, ammette l'unificazione successiva e l'unità finale delle stirpi, ma nega l'unità primitiva; sentenza ripugnante, fuori dei dogmi del panteismo, che è quanto dire contradittoria fuori della massima contradizione.

stro retaggio. Le induzioni razionali cospirano adunque colla voce autorevole della religione a persuaderci che l'uomo scaduto può risorgere, e ripigliare il suo stato primiero. E siccome, quando egli godea di questo stato, doveva per la perfettibilità essenziale della sua natura, aspirare e giungere a una maggiore eccellenza, cioè alla perfezione intellettiva e morale, per mezzo della scienza e della virtù; negli ordini presenti l'instaurazione umana ci apparisce composta di due parti, l'una delle quali è il ritorno allo stato primitivo, e l'altra il passaggio da questa bontà iniziale a quella perfezion superiore che fu il termine proposto originalmente alla nostra specie. Questi due corsi, l'uno di sapiente ritorno verso il primo principio, e l'altro di animoso indirizzo verso l'ultimo fine, si richieggono del pari al vero perfezionamento nella nostra condizion presente. Le teoriche del progresso che corrono oggidì, ammettono il secondo corso e negano il primo, presupponendo che lo stato vizioso e imperfetto della nostra natura sia originale e primitivo. Presupposto ragionevole secondo i dogmi del panteismo tedesco, da cui muovono quelle teoriche, ancorchè nol sappiano i loro fautori; imperocchè i panteisti moderni, ammettendo una esplicazione successiva dell'assoluto, per cui si migliorano di mano in mano le sue forme, son costretti di considerare l'imperfezione come lo stato primigenio di tutti i fenomeni. Perciò, secondo costoro, il corso universale delle esistenze va dalla varietà all'unità, dal caos all'ordine, dal male al bene, dall'età di ferro all'età dell'oro; la quale, diceva Enrico di Saint Simon, ci sta dinanzi agli occhi, e non appartiene al passato, ma all'avvenire. Il qual pronunziato, fuori del panteismo, è assurdo, come avremo occasione di dichiarare altrove. Il solo concetto razionale che aver si possa del perfezionamento umano, c'induce a considerare l'uomo presente, come scaduto, e obbligato di ritornare al suo principio, per potere

conseguire l'alta sorte a cui fu destinato dalla Providenza.

E tale è in effetto l'idea cristiana; giacchè il Cristianesimo, considerato in tutto il corso de' tempi, dagli ordini che l'hanno apparecchiato, sino a quelli che ne condurranno l'effettuazione a compimento, è *l'instaurazione perfetta dello stato primitivo dell'uomo*, e *l'indirizzo di lui verso il suo stato finale*. La quale instaurazione, intendendo a sanar la natura e a ritirarla verso i suoi princìpi, dovea effettuarsi per un atto simile a quello che diede l'esistenza a essa natura, cioè per un atto creativo; giacchè un corpo esizialmente infermo non può trovare in sè stesso il farmaco e la guarigione. Ora l'atto creativo, superiore alla natura, è la radice del sovranaturale; perciò la riforma dell'uomo, essendo un effetto della virtù creatrice, è sovranaturale nello stesso modo. E veramente la redenzione ci è rappresentata dal Cristianesimo come una creazione seconda, con cui l'Onnipotente rinnovella, ritirandole verso il loro principio, e sublimandole a maggior perfezione, le opere della creazione prima. Basti qui l'accennare queste idee, sulle quali ci rifaremo altrove, e ne mostreremo l'esatta e mirabile corrispondenza coi primi e più indubitati princìpi della mente nostra.

Ogni colpa morale è la perturbazione dell'ordine ideale che dee correre fra le potenze umane. Il qual ordine nasce dalla signoria dell'Idea, che è il principio sovrano, onde ogni unità, ogni bellezza, ogni armonia pigliano il loro nascimento. La perfezione morale consiste nel mettere ad effetto in noi medesimi questo legittimo signorato, nell'esprimerlo, dentro e fuori, coi pensieri, cogli affetti e colle opere, nell'attuarlo con ogni nostro potere nelle cose esteriori, accordando quel piccol mondo dell'arte onde siamo autori, coll'armonia universale del mondo. Un'azione è virtuosa quando l'Idea vi predomina, ne è la regola e il fine: è vizio-

sa, quando l'Intelligibile è subordinato ai sensibili, e l'uomo entra per via di essa in contradizione col principio ideale e coll'ordine dell'universo. Ora siccome la prima colpa fu la subordinazione dell'Idea al senso, donde nacque l'offuscamento successivo delle verità ideali, così l'instaurazione dell'uomo emanceppò essa Idea, restituendole il suo legittimo imperio sulle cose sensibili, e rendendo alle illustrazioni della mente il lor primiero splendore. Ma la colpa, viziando l'individuo, avea pure alterata tutta la specie. I moltiplici errori, sottentrati all'unità del vero, aveano dispersa l'umana famiglia in una moltitudine di popoli ignoti o discordi fra loro, di fattezze, di lingua, di costumi, di opinioni, di culto, di vita disparatissimi. L'unione del genere umano era venuta meno coll'integrità dell'Idea, governatrice di sì vasta mole. Conseguentemente, la divina riforma sarebbe stata imperfetta, nè avrebbe ottenuto il suo intento, se, provvedendo all'individuo, avesse trascurata la considerazione dell'universale; da cui l'essere delle parti dipende per molti rispetti. Perciò, il Cristianesimo intese eziandio a ristabilire il principato dell'Idea nella società di tutti gli uomini, e per questo riguardo ci apparisce come *la restituzione successiva dell'unità primigenia e naturale del genere umano.*

La qual restituzione è opera tutta spirituale, poichè ha per intento la società delle intelligenze, sotto il dominio del principio ideale. Se il disegno di natura non fosse stato guasto dalla colpa, l'unità morale della specie avrebbe accompagnato l'unità materiale, che si effettua, mediante la generazione e la discendenza di tutti i rami della stirpe da un ceppo primitivo. La cognizione dell'Idea si sarebbe propagata di padre in figlio, per mezzo dell'educazione, e la vita morale trasfusa di conserto colla vita organica. Ma rotta l'armonia del tutto, e stabilito il predominio del senso, l'ordine materiale fu disgiunto dall'ordine morale; giacchè dalla maggio-

ranza di questo procedeva il buon accordo di quello. La rinnovazione del genere umano non potè procedere, secondo l'ordine naturale della creazione, nè l'unità ripristinata travasarsi di conserva colla vita corporea; e però, se la nostra specie nacque materialmente da un solo uomo, essa dovette rinascere per via di generazione spirituale, e di gratuita elezione. L'elezione è, per rispetto allo spirito, ciò che è la generazione rispetto al corpo; quindi è che nei governi più perfetti si accoppia o si sostituisce alla succesione ereditaria la successione elettiva. Il principio nobile e morale dell'elezione fu introdotto nel mondo dalla prima rivelazione, fatta all'uomo scaduto negli ordini della religione, e modificò, senza distruggerlo inopportunamente, il principio contrario (1). E veramente la grazia è sempre un'elezione; e la scelta umana, che distingue i meriti e si fonda in essi, presuppone un deletto anteriore e divino, per cui i doni della natura e della grazia sono inegualmente distribuiti, secondo l'arcano beneplacito che governa le sorti delle cose create.

Quindi si vogliono distinguere due generi umani, l'uno di natura, e l'altro di grazia. Entrambi usciti da un solo uomo, si allargarono successivamente; ma il genere naturale, perduta ogni morale unità, si moltiplica per via di generazione; laddove il genere predestinato si propaggina per elezione, e mantiene l'unità spirituale, che lo privilegia. Il primo è una società materiale più di corpi, che d'animi, mancandogli l'integrità del principio ideale. Il secondo è una società spirituale, un concilio d'intelligenze organate dall'Idea, e strettamente unite in un solo corpo. Entrambi uscirono da un solo individuo, e corsero successivamente pel

(1) Gen., IV, 4, 25, 26; XXI, 10, 11, 12; XXV, 31, 32, 33, 34; XLVIII, 14, seq.; XLIX, 8, 9, 10; - Ex., VI, 20; - 1, Reg., XVI, 6 seq., etc.

triplice anello della famiglia, della nazione e dell'aggregato di nazioni; entrambi s'incamminano verso una grande universalità futura, da cui sono ancora lontani. L'uno e l'altro son progressivi, e muovono dall'unità individuale, per riuscire all'unità universale: l'unità è il loro principio e il loro termine. Divisi in questo loro indirizzo verso il tipo futuro, sono imperfetti; perchè all'uno manca l'unità propria del genere eletto, l'altro, abbracciando solo una parte degli uomini, non possiede tutta la varietà propria del genere naturale. Ma quando ciascuno di essi avrà compiuto il suo corso, si confonderanno insieme, e si compieranno scambievolmente. Il genere naturale diverrà anco negli ordini del tempo il genere eletto, e la restituita unità primitiva della nostra specie sarà condotta ad ultima perfezione. Ora il genere umano instaurato sovranaturalmente, per via dell'elezione e generazione spirituale, è la Chiesa; la quale si può definire, per questo rispetto, *la riorganizzazione successiva del genere umano, diviso dalla colpa, e riunito dalla grazia, per mezzo dell'unità ideale.*

Il vocabolo di Chiesa, preso generalmente, abbraccia la società religiosa, depositaria della rivelazione divina dal principio del mondo fino all'ultimo termine de' tempi. Sotto i primi Noachidi, la Chiesa comprese tutto il genere umano. Ma ben tosto le rivoluzioni di natura, le migrazioni, le conquiste, le corruttele oscurarono il vero, alterarono il culto, e produssero quel miscuglio di errori e di superstizioni, che volgarmente si distingue col nome di gentilesimo. Allora Iddio, affinchè il vero non perisse sovra la terra, intraprese di formare un genere nuovo ed eletto, che serbasse l'Idea nella sua purezza, e la facesse risplendere fra i popoli sviati. A tal effetto suscitò un uomo, dal seno della Caldea, dove probabilmente la verità primitiva avea cominciato a guastarsi; acciò donde era nato il male, provenisse

la medicina. Una vocazione sovranaturale sortì Abramo fra' suoi coetanei, come secondo padre della nostra specie, primo negli ordini visibili della elezione. Quest'uomo straordinario, la cui memoria è tuttavia venerata fra' popoli di Oriente, fu l'Adamo del genere predestinato; giacchè i rami della stirpe spirituale dovevano pur germinare da un solo tronco; ma l'eredità voleva essere nobilitata dall'innesto di un sacro rito e dagli ordini elettivi. Da lui nacque la Chiesa patriarcale stretta fra i termini della famiglia e della tribù, e dalle tribù moltiplicate uscì la Chiesa nazionale, ordinata da Mosè, finchè per Cristo la società ecclesiastica divenne una colleganza di nazioni, e prese il titolo di cattolica, per significare l'ampiezza presente e l'universalità futura. La Chiesa cattolica è indirizzata a far rivivere appieno negli ordini del tempo il genere umano; imperocchè l'Evangelio, oltre alla risurrezione dell'individuo, promise eziandio quella di tutta la specie. E siccome il risorgimento futuro e universale degl'individui venne prefigurato da quello di Cristo, che ne fu il tipo, e ne sarà il principio effettivo, così la risurrezione del genere naturale fu simboleggiata da quella del genere eletto nella Chiesa. E come la morte della specie fu prodotta dalla divisione e alterazione dell'Idea accompagnata e adombrata dalla divisione e alterazione delle lingue, così la risurrezione iniziale del genere umano nella Chiesa venne operata dalla riunione dell'Idea e delle lingue nel cenacolo, quando la società e la fratellanza universale furono rinnovate, come in Babele erano state distrutte. Quindi si vede che il nome di Chiesa, benchè convenga alla società eletta di ogni tempo, appartiene però più propriamente alla società cattolica; la quale avendo dato principio alla colleganza delle nazioni, e sostituito perfettamente al principio ereditario il principio elettivo, non solo è l'apparecchio, come gl'instituti patriarcali e mosaici, ma l'attuazione iniziale dell'unità futura del mondo.

Dalle cose dette consèguita che, propriamente parlando, il genere umano non si trova fuori della cattolica comunanza. Imperocchè nel seno dell'eterodossia trovansi individui, e popoli isolati, o congiunti a tempo e imperfettamente; non trovasi una compagnia di nazioni ridotta a unità stabile, fondata sovra una tradizione continua e perpetua, e fornita di quella vita morale che dall'Idea si diffonde in coloro che ne fruiscono. I particolari popoli possono essere, come gl'individui, dotati di civiltà e di gentilezza; ma la specie umana, fuori del cattolicismo, è eslege, barbara, vivente alla selvaggia, e in quello stato ferino che vien tenuto da certi filosofi per la vera condizion di natura. Perciò, se la Chiesa non è tuttavia il genere umano in atto, lo è in potenza, e ne gode anticipatamente le celesti prerogative. Ella possiede a compimento l'Idea, che, quasi centro efficacissimo di astrazione, tira a sè tutti i popoli, e gli riunisce insieme a poco a poco, finchè sia ricomposta e rinnovata l'opera divina. L'Idea è come un germe organico che adesca e raccozza intorno a sè le particelle disgregate ed erranti, riorganandole e ricomponendole, secondo la loro prima e natía forma. Il lavoro organativo che il Cristianesimo fa da diciotto secoli, e i suoi copiosi frutti, basterebbero da sè soli a far capaci gl'ingegni profondi, che la Chiesa è il solo principio unificante, atto a conseguir l'intento e a sortire un effetto universale e perpetuo. Vero è che le false religioni, proporzionatamente ai princìpi ideali che vi si contengono, possono produrre aggregazioni più o meno diuturne ed estese; ma l'unione non vi può essere universale, nè stabile e perenne, perchè l'Idea non vi è perfetta. L'integrità dell'Idea, come risulterà chiaramente dal progresso del nostro discorso, è un privilegio del cattolicismo; il quale è perciò *il solo principio organico che possa ricomporre il genere umano.* I partigiani moderni del progresso colle loro alleanze di popoli, colla loro fratellanza universa-

le, fondata sopra una filosofia senza base, e un Cristianesimo senza valore, sono molto piacevoli; giacchè, se i falsi culti riuscirono talvolta a collegare insieme molte grandissime nazioni, e a tenerle per più secoli unite in un corpo morale, non credo che la dottrina di costoro sarebbe sufficiente a conservar l'unione nel più piccolo borgo di Europa, per lo spazio di un anno e anche meno.

La prerogativa del genere umano, secondo l'ordine primigenio, è l'infallibilità, che non procede già dall'ingegno dei singoli uomini separati o riuniti insieme, ma dall'Idea, che è loro comune. L'infallibilità, considerata nella sua radice, è obbiettiva, e nasce dalla ripugnanza che il vero ha di esser falso, e dalla medesimezza che esso vero ha seco stesso necessariamente. L'Idea è infallibile, perchè il vero è assoluto; ella è anzi l'infallibilità medesima, cioè la sostanza della cosa, e non una semplice partecipazione, essendo la fonte di ogni intellezione particolare, e l'essenza suprema dell'Intelligibile. Se l'ordine primigenio si fosse serbato intatto, l'universalità degli uomini sarebbe immune da errore; perchè l'Idea l'informerebbe, come l'anima informa e vivifica gli organi seco congiunti. Quando l'unità morale della specie venne meno, perì con essa il privilegio che ne deriva: l'inerranza passò dal genere naturale al genere predestinato, e divenne una prerogativa di quella gran società nel cui seno l'Idea rinnovata elesse perpetuo e visibile domicilio, per rimanervi ristretta, fin tanto che si avrà riunita e rincorporata tutta la nostra famiglia. Allora questa racquisterà coll'unità ideale il privilegio perduto per propria colpa, e sarà di nuovo infallibile, perchè immedesimata colla Chiesa.

Secondo alcuni scrittori il genere umano, nella sua condizion presente, è tuttavia privilegiato di questo gran dono, e costituisce l'autorità suprema, base di ogni certezza; tanto che la Chiesa stessa viene ad essere immune

da errore, in quanto si fonda nella universalità degli uomini e ne trae ogni sua virtù. Lascio stare che questo sistema pecca nella sua radice, come quello che presuppone nel genere umano un'autorità indimostrabile, che si pone da sè medesima; laddove il solo Vero autonomo è l'Idea, onde scaturisce quel lume di ragione per cui ogni altra verità e autorità si dimostra. Ma ommettendo questo punto manifesto, dico che i prefati autori si appongono a credere, il vero genere umano essere infallibile; ma errano, stimando di poter trovarlo fuori della società ortodossa. L'essenza morale del genere umano non risiede negl'individui, ma nell'unità, che non può essere semplicemente collettiva, nè consistere in una mera aggregazione, ma dee ridursi ad una comunità organica, seco stessa perfettamente accordante. L'inerranza non dee nascere dal corpo, ma dall'anima, non dalla varietà discordevole, ma dall'unità armonica, non dall'aggregato degl'induvidui, ma dall'Idea, che l'informa. L'inerranza non dipende dal numero: non si vogliono contar gli uomini, ma pesarli. Il vero genere umano è la Chiesa, la quale non risulta essenzialmente dalla quantità de' suoi membri. *Se due o tre uomini,* dice Cristo, *sono riuniti nel mio nome, io sono nel mezzo di loro* (1). Queste profonde parole chiariscono la medesimezza del vero genere umano colla Chiesa. Pogniamo che da un lato si trovino pochi uomini riuniti nel nome di Cristo, e collegati per legittima missione di sacerdozio al loro principio, che è quanto dire organati dall'Idea, come nella Cristianità primitiva, assembrata in Gerusalemme; e dall'altro, la moltitudine delle genti e delle stirpi, disgregate da una infinità di opinioni, destituite di tradizione autorevole e di gerarchia legittima; chi vorrà negare che il germe essenziale del genere umano alberghi fra i primi? Certo

(1) MATTH., *Evang.*, XVIII, 20.

sì, che nella universalità degli uomini si conservano molte reliquie del vero primitivamente insegnato, e naturalmente palese agl' intelletti; giacchè l' Idea e la tradizione non sono affatto spente. Ma siccome l'errore vi è frammisto al vero, non ci si trova unità di sorta; nè le parti buone si possono distinguere dalle ree, se non si possiede una regola per fare la cerna, e un tipo di verità assoluta, con cui si possa paragonare quella farragine di opinioni svariatissime; il quale è l' Idea perfetta, che indarno si cercherebbe fuori del sodalizio cattolico. Non si ha dunque a dire, esattamente parlando, che il genere umano (il quale più non si trova) dimostri l'autorità della Chiesa; ma sì bene che questa forma da un canto il genere eletto degli uomini, e dall'altro ci mette in grado di ripescare e ricomporre il Vero superstite nel genere della natura. L' autorità poi della Chiesa è chiarita dall' Idea; ma siccome l' Idea perfetta non si rinviene fuori del verbo cattolico, se ne dee inferire per questo verso che la Chiesa in sè riflettendosi, si prova da sè medesima. La Chiesa è l' Idea personificata, e vestita di un corpo esterno e sensato che la rappresenta, e rappresentandola, partecipa della sua intima evidenza, e s' illustra col suo splendore.

L' identità della Chiesa e del vero genere umano, in virtù dell' Idea inerente ad entrambi, è una prova gagliarda del cattolicismo; la quale mi sembra aver l'evidenza e il rigore di un pronunziato metafisico. Se la Chiesa è la riordinazione del genere umano, l' acattolico viene ad essere in istato eccentrico, fuori della sua condizione naturale, ed escluso moralmente dal proprio genere: egli è rispetto all' Idea l'uomo eslege, insocievole, selvaggio, e corrisponde nell' ordine intellettuale a ciò che sarebbe materialmente l' uomo nutrito e cresciuto fuori di ogni consorzio. La conversione dell' uomo alla Chiesa è dunque il ritorno dell' individuo alla spezie, del cittadino alla patria, del membro al corpo, della parte

al tutto. Il dettato che *fuori della Chiesa non vi ha salvezza*, bene inteso, è squisitamente razionale, perchè la salute è la vita dello spirito, e la vita non è immaginabile, nè possibile, venendo meno l'Idea, che la produce. E ogni qualvolta la Providenza, per modi straordinari ed incogniti, voglia comunicare il vero a chi, senza sua colpa, è fuori della società eletta, egli è chiaro che un tale individuo, venendo iniziato alla verità, diventa issofatto membro di quel corpo che serba per divin privilegio l'integro deposito delle verità ideali.

La Chiesa non potrebbe contenere virtualmente il genere umano, nè attuare successivamente questa potenza, se non fosse una e perfettamente ordinata. Il principio organico, informante ogni individuo e ogni aggregazione d'individui, è doppio; cioè obbiettivo e subbiettivo, comune e proprio, impersonale e personale. L'elemento obbiettivo, comune, impersonale, è unico per tutti gl'individui e per tutte le aggregazioni: non si può mutare, nè moltiplicare, senza assurdo: è assoluto, necessario, universale: è l'Idea considerata in sè stessa e nella sua entità purissima. Questa unità suprema congiunge e armonizza tutto il creato, dalla totale esistenza, a cui diamo il nome di mondo o di universo, sino al menomo de' suoi componenti. Ella risiede nel tutto e nelle singole parti; e senza uscir di sè stessa, senza spandersi o dividersi o moltiplicarsi, e in virtù dell'atto immanente creativo, ella diffonde per ogni dove l'attualità dell'esistenza, la forza, l'armonia, il moto, lo spirito, la vita. In quanto crea l'universo e lo regge, è l'anima del mondo, pigliando questo nome in senso assai più nobile, che gli stoici e i Platonici; in quanto alberga negli spiriti, è l'Intelligibile; in quanto produce, attua, determina, classifica le forze della natura, è l'essenza generica e specifica delle cose; in quanto, finalmente, informa le varie società degli uomini, dal piccol giro della famiglia fino alla società universale, è l'idealità del

consorzio umano. L'elemento subbiettivo, essendo contingente, particolare, finito, varia secondo la diversità degl'individui, o delle universalità soggette al suo indirizzo. Tal è nell'uomo il principio pensante; nel popolo, il suo genio nazionale; nei corpi organici, l'archeo; la forza plastica, il principio di vita; negl'inorganici, quelle forze di vario genere che compongono la natura. Applicando questi concetti alla società ecclesiastica, egli è manifesto che il suo principio obbiettivo è il capo invisibile, cioè l'Idea umanata, risedente nel mezzo di essa, fino all'esito dei tempi; laddove il principio subbiettivo in ordine alla società tutta quanta, è il capo visibile di quella, e rispetto alle società parziali, si estende di mano in mano a tutti i partecipi del sacerdozio. La gerarchia cattolica è l'organizzazione dei varii capi e delle comunità particolari, sotto un duce unico e supremo. E siccome questa gerarchia è il solo organismo che, esplicandosi e ampliandosi successivamente, possa mettere in atto l'unità morale di tutta la specie, ne segue che il capo visibile di quella è il principio organico da cui dipende l'unità futura del mondo. L'autorità pontificale è adunque *la paternità spirituale e elettiva, necessaria a formare l'unità della gran famiglia umana, come la paternità materiale unifica le famiglie particolari;* e siccome fra le molte nazioni che godono già il benefizio dell'instituzione cattolica, ve ne ha una che si gloria meritamente di occupare il centro di tal vasta mole; così per questo rispetto è indubitato che *l'Italia, contenendo nel suo seno il principio dell'unità morale del mondo, è la nazione madre del genere umano.* Io espongo francamente e tranquillamente queste idee, che oggi verranno derise da molti, ma che non possono, nè potranno mai essere con buon successo combattute da nessuno. La verità è una cosa sì bella e di tanto pregio, che non si scapita a professarla pubblicamente e a difenderla, anche con pericolo di essere scher-

nito e vituperato. Nè mi par probabile che il riso e l'insulto, figliuoli della leggerezza, dell'ignoranza e delle ingiuste preoccupazioni, possano prevaler lungamente contro il vero e la buona logica (1).

La Chiesa cattolica è adunque *la società conservatrice e propagatrice dell'Idea*, e questo doppio ufficio spiega tutte le proprietà e le prerogative di cui è insignita. Intendendo alla custodia e alla diffusione del vero, ella partecipa ad un tempo della quiete e del moto, ma in modo diverso. Rispetto all'ufficio di conservatrice, la sua natura corrisponde a quella dell'Idea stessa; e come questa è eterna e collocata fuori del flusso temporaneo, così quella gode di una continuità perfetta, assoluta, immune da ogni vicenda. In ciò consiste la sua forza e la sua bellezza. Non si può immaginar nulla di più meraviglioso, che questa gran comunanza; la quale è perpetua, poichè senza interruzione di sorte, risale ai princìpi del genere umano; immutabile, non essendo capace di cangiamento; immobile, escludendo ogni progresso e ogni regresso, ed essendo come un cárdine fisso e perenne su cui s'impola e si aggira la civiltà del mondo. Imperocchè il corso e il rivolgimento delle cose umane ha d'uopo di un fondamento stabile, e di un perno saldo ed immoto, che lo produca, lo sostenga, lo temperi, lo indirizzi; altrimenti la varietà tornerebbe in caos, e il corso in precipizio. L'immobilità della Chiesa, non che nuocere ai progressi civili, si richiede a effettuarli; giacchè negli ordini spirituali, come nei corporei, il principio del moto non può essere altrove che nella quiete. La civiltà ha mestieri di una norma eterna e incommutabile, che governi i suoi andamenti; la quale risiede nell'Idea, e nella società sua conservatrice ed interprete, che non potrebbe adempiere questo sublime ufficio, se non fosse in un certo modo immanente, come il vero

(1) Vedi la nota IV in fine del volume.

da lei promulgato. Qualunque individuo e qualunque comunità si separino da questa madre, e pretendano di farne le veci, pronunciano collo scisma la loro propria condanna. Imperocchè, se l'integrità del vero ideale fosse perita o perir potesse nelle mani della Chiesa eletta da Dio alla sua custodia, più non fora possibile il farla rivivere. L'uomo può esplicare l'Idea appresa; ma non può ritrovarla: può possederla, non a guisa di un'invenzione sua propria, ma come esterna dottrina. Quindi il temerario ardimento di coloro che si ribellano alla Chiesa, è punito da Dio con tremenda giustizia, cioè colla perdita di quel bene stesso che gl'improvidi novatori presumono di acquistare. L'eresiarca vuol rinvenire la verità che stima perduta, e la perde in effetto. Da ciò proviene quel perpetuo variare degl'individui e delle sêtte, che ne rende così spiacevole e dolorosa l'istoria, ma che è un effetto non evitabile dell'aver rinnegata l'Idea, e gli ordini legittimi che la rappresentano. Il protestantismo porge da tre secoli al mondo questo insegnamento col suo esempio; e dopo aver annunziato, fin dal suo nascere, la prossima ruina della Chiesa, si vede vicino a perire. Anzi, se la vita di una setta consiste nel credere a qualche cosa, e nell'avere una fede comune, esso è morto da gran tempo. Qual è, infatti, il rito che non abbia alterato? qual è il precetto che non abbia corrotto? qual è il dogma che non abbia falsificato? qual è il fatto che non abbia rivocato in dubbio? qual è l'instituto che non abbia dismesso o viziato? qual è, infine, il monumento e la testimonianza di cui non abbia svelto o indebolite le radici? La miglior confutazione della setta consiste nelle sue dottrine. In mezzo a questa confusione, a questa discordia di opinioni e di sistemi, che si distruggono a vicenda, e non lasciano una verità sola in piede fra le ruine, egli è dolce e confortevole l'affisar gli occhi nella Chiesa cattolica, sempre conforme a sè stessa, e conservatrice in-

fallibile del deposito affidato alla sua custodia; come una nave campata in un mar procelloso, che vede da lungi con dolore il naufragio dei legni partiti dalla sua schiera; ma tranquilla e sicura per sè medesima, avendo la fede per bussola, e il vicario di Cristo per timoniere, sfida i flutti minacciosi e si ride delle tempeste (1).

La Chiesa è inoltre propagatrice della dottrina ideale, e per questo rispetto la sua legge è il moto; ma un moto sapiente e regolato, che ha la sua radice nella stabilità, ed è come la placida espansione di una forza moventesi dal centro verso la circonferenza. Il termine di questo moto è l'universalità degli uomini, a cui la Chiesa aspira, per abbracciarla nel suo seno, e restituirle coll'Idea l'unità perduta. Il principio è Roma, predestinata dalla Provvidenza a un imperio universale e perpetuo, che si estende fino alle parti più remote, per l'azione ben consertata degli ordini gerarchici, quasi ruote di una vasta macchina, messe in opera da un solo motore. L'Idea umanata è il centro invisibile di questa gran mole, la radice maestra da cui proviene l'immenso vigore ond'è fornita, e sovratutto quella fecondità che privilegia in universale le missioni cattoliche. La quale certamente è in parte l'effetto della gerarchia ecclesiastica, che per la sua struttura unisce la fermezza all'attività, e la celerità alla forza nelle proprie operazioni. Ma la cagion principale si vuole ascrivere alla cattolica prerogativa di possedere la verità perfetta. L'efficacia del vero, quando è aiutata dai divini influssi, che la fanno penetrare negli spiriti e ne' cuori, è unica e impareggiabile; imperocchè l'Idea è come il sole degli spiriti, che colla sua forza attrattiva gli adesca dolcemente, e gli tira potentemente nella sua orbita. Le sètte eretiche, che non posseggono se non un vero alterato, sono prive di energia e di vita; quasi comete che,

(1) Vedi la nota V in fine del volume.

sottrattesi all'azione solare, e sviate dal loro corso, errano a ventura nello spazio, senza consorzio di satelliti.

La società ecclesiastica conserva il divino deposito, lo tramanda di generazione in generazione, e lo dichiara colla parola. Le formole definitive, che sono la parola della Chiesa, contengono implicitamente tutto il vero, ma per lo più ne abbracciano in modo esplicito soltanto gli elementi integrali, i quali insieme accozzati costituiscono ciò che io chiamo l'integrità dell'Idea. Per farsi un concetto chiaro di questa integrità, si vuol avvertire che una verità qualunque può esser conosciuta in modo che basti onde trarne tutte le conseguenze occorrenti al proposito per cui quel tal vero ci è manifestato; ovvero se ne può avere una notizia così difettuosa, che non valga a sortir questo effetto. L'integrità e l'adequatezza di un concetto si vuol misurare dallo scopo della cognizione; e perciò la notizia dell'Idea dee dirsi integra, quando è tale che se ne possono cavare coll'aiuto del discorso tutte le deduzioni opportune alla vita morale dell'uomo, fine del suo conoscimento. La maggior parte delle formole definitive, rogate dal magisterio ecclesiastico, si ristringono agli elementi integrali, cioè ai princìpi. Ciò però non vieta che le decisioni canoniche non abbiano anche talvolta abbracciate alcune conseguenze, quando l'importanza della materia e gli errori correnti lo rendevano opportuno.

Gli elementi integrali dell'Idea, espressi dal magisterio ecclesiastico, contengono potenzialmente tutto lo scibile razionale a cui l'ingegno umano si può innalzare in questa vita. Ci vuol dunque essere uno strumento accomodato a svolgere que' germi e a trarne in luce le verità inchiusevi; il quale è la scienza ideale, che può definirsi *l'esplicazione successiva degli elementi integrali dell'Idea.* Tali elementi sono di due sor-

ti; gli uni naturali e razionali, gli altri sovranaturali e rivelati. I primi appartengono all'Idea, quale si può naturalmente conoscere; gli altri spettano ad essa, in quanto non si può altrimenti apprendere, che mediante la rivelazione. Quelli abbracciano gl'intelligibili e quel sovrintelligibile vago, indeterminato, generalissimo che la ragione ci fa presentire: questi comprendono i sovrintelligibili specifici, che determinano e concretizzano quella indefinita e generica incomprensibilità. Affermando che gli elementi razionali si possono naturalmente conseguire, non escludo tuttavia, anche a loro riguardo, la necessità della rivelazione. Nulladimeno v'ha fra loro e gli elementi che sovrastanno alla natura, un divario essenziale. Imperocchè i primi non si possono conoscere riflessivamente, senza rivelazione, a causa del bisogno che il pensiero riflessivo ha della parola per potersi esercitare; tuttavia l'uomo gli ammette, non già solamente in virtù di essa parola autorevole, ma per l'evidenza loro propria, cioè per l'intrinseca chiarezza dell'Idea che riluce immediatamente alla mente nostra, e di cui la parola è l'occasione eccitatrice, e non la cagione, nè la dimostrazione. Onde tanto è lungi che la parola provi l'Idea razionale, che anzi questa dimostra l'autorità di quella. Il che succede, perchè l'Idea è veduta immediatamente in sè stessa; nè si può dire che il verbo la veli, e s'interponga fra lei e la mente nostra, contuttochè l'intervento di esso si richiegga a destarla. All'incontro, le verità sovranaturali dipendono dalla sola parola rivelata: non la provano, ma ne vengono provate: non s'intuiscono, ma si credono: il concetto che se ne ha, è meramente analogo; nè questa analogia è fondata sull'intuito o discorso, ma sulla semplice autorità della rivelazione.

La scienza che esplica gli elementi razionali, è la Filosofia; quella che svolge gli elementi sovrarazionali, è la Teologia rivelata o positiva, che dir si voglia. La filo-

sofia e la teologia, riunite insieme, formano la perfetta scienza ideale. L'una rappresenta il lato chiaro dell'Idea; l'altra ne esprime il lato naturalmente oscuro, ma chiarificato in parte dai divini insegnamenti. Il magisterio della teologia, per rispetto alla Chiesa, è interno, quello della filosofia interno ed esterno ad un tempo; l'uno è sacerdotale solamente, l'altro sacerdotale e laicale di sua natura. La scienza rivelata spetta al didentro del cerchio ecclesiastico, versando sopra un oggetto soltanto ottenibile in virtù di quei documenti onde la Chiesa è unica depositaria ed interprete. La scienza razionale si estende anche al difuori, in quanto l'intelligibile riluce naturalmente allo spirito, ed è retaggio comune di tutti gli uomini. Tuttavia, siccome la parola è necessaria per apprendere l'Idea razionale; e la parola dipende dalla rivelazione; e la Chiesa, determinando la parola rivelata, ne definisce gli elementi integrali; ne consèguita che, per questo rispetto, la filosofia è sottordinata alla scienza sua sorella, e appartiene circa una parte de' suoi dogmi alla giuridizione del magisterio ecclesiastico. La filosofia è l'esplicazione riflessiva e libera degli elementi integrali dell'Idea, negli ordini della ragione; ma non è trovatrice, nè padrona di questi elementi; li piglia dalla rivelazione, e però dal magisterio autorevole, nè potrebbe averli in altro modo, non essendo accessibili allo spirito, se non coll'aiuto di una favella che gli esprima. Dee adunque conservarli quali le vengono suppeditati dalle formole ecclesiastiche; altrimenti annullerebbe col proprio oggetto sè stessa. Niuno però ne inferisca che il vero razionale dipenda dall'autorità, e che quindi la filosofia sia una scienza seconda, assolutamente parlando, e lavori sui dati di un'altra disciplina. Imperocchè gli elementi integrali dell'Idea, essendo chiari e splendidi per sè stessi, la filosofia si fonda sull'evidenza del suo proprio soggetto. Essa riceve la sua materia dalla parola; ma, ricevutala,

l'apprende immediatamente per la sua intrinseca luce. L'insegnamento autoritativo è occasione o strumento necessario, non causa produttiva, della razional cognizione.

La filosofia, dovendo ricorrere alla parola rivelata, per aver gli elementi integrali dell'Idea, su cui lavora, e nella cui esplicazione versa il suo ufficio, si vogliono distinguere nella storia due grandi epoche filosofiche, corrispondenti alle due grandi rivelazioni che le precorsero; l'una nel principio e nel rinnovamento del genere umano, prima e dopo il diluvio; l'altra ai tempi evangelici. La rivelazione è una in sè stessa; giacchè la dottrina annunziata in diversi tempi è una sostanzialmente; e Cristo non fece altro che rinnovellare ed adempiere l'insegnamento primitivo. Ma le condizioni esteriori furono in parte diverse. La prima rivelazione rifulse originalmente a tutta la specie: la cristiana fu propria del genere eletto, cioè della Chiesa, contenente solo potenzialmente la nostra famiglia, e vôlta a ripristinarne successivamente l'armonia primigenia, riducendola al proprio grembo e comunicandole la sua virtù. In appresso, la rivelazione originale si spense nelle due grandi schiatte dei Giapetidi e dei Camiti, ristringendosi a un drappello semitico, cioè al genere eletto, che cominciò in Abramo; dove che la rivelazione rinnovata venne sempre acquistando maggior numero di proseliti, e dilatandosi presso nuove popolazioni. In questo secondo momento, il moto delle due rivelazioni fu affatto contrario: giacchè l'una andò scemando e l'altra accrescendo il numero de' suoi seguaci. Le conseguenze di questo divario sono di molto rilievo al nostro presente proposito, perchè da esse derivò in gran parte il vario destino delle ricerche filosofiche; la filosofia gentilesca rispondendo alla prima, e la filosofia cristiana alla seconda delle due rivelazioni. Tutte le scuole che volgarmente si chiamano antiche, risalgono di mano in

mano fino alla rivelazion primitiva: laddove le moderne, e quelle del medio evo, si riferiscono al Cristianesimo. Ora, siccome la sostanza delle due rivelazioni è identica, non può correre fra le due epoche filosofiche altra differenza, che il vario modo con cui esse parteciparono o partecipano al lume rivelato.

La filosofia è la riflessione dello spirito sull'oggetto immediato del primo intuito, per via della parola. Gli elementi integrali dell'Idea parlata sono adunque il soggetto immediato, o vogliam dire la materia su cui versa l'ingegno filosofico, per elaborarla e convertirla in iscienza. Nel riceverli, lo spirito dell'uomo è passivo, anzichè attivo: la sua attività non si può esercitare sovra di essi, se non dopo che gli ha accettati, e consiste nel lavoro scientifico. Ma da chi li riceve? Bisogna distinguere l'elemento ideale dalla parola, che lo riveste. Quanto all'elemento ideale, oggetto eterno e immanente dello spirito, la riflessione lo piglia dall'intuito immediato, che non è già un portato dell'arte, ma un dono di natura, appunto perchè è intuito; imperocchè l'Idea, creando l'intuito, gli si manifesta; onde il sussistere e il conoscere sono inseparabili nel principio intuitivo. Quanto poi alla parola, l'uomo la riceve dalla città e dalla famiglia. Ma siccome la cognizione intuitiva non può diventare riflessa, senza l'aiuto del linguaggio, ne segue che la parola riporge al pensiero gli elemente ideali, in quanto l'opera sua è necessaria, acciò vengano ripensati. Ora la parola può esprimere più o meno chiaramente, distintamente e adequatamente l'oggetto dell'intuito, e quindi influire nella cognizion riflessiva. Il che è un fatto così certo e universalmente ammesso, che non ha mestieri di prova. Dal che si conchiude che, sebbene per un lato lo spirito pigli l'Idea dall'intuito, e la contempli in sè stessa, per l'altro lato egli la riceve dalla società, e la possiede più o meno perfettamente, secondochè viene espressa in modo più

o meno acconcio dalla favella. La comunicazione dell'Idea fatta all'individuo dalla società in cui vive, per mezzo della parola, chiamasi tradizione; ed è quasi un anello interposto fra la rivelazione e la filosofia, e il veicolo per cui si tramandano dall'una all'altra i primi elementi intellettivi, nella esplicazione dei quali si travaglia l'ingegno filosofico.

Quando una rivelazione divina interviene, essa è accompagnata dalla loquela, per le ragioni dianzi accennate. L'Idea in tal caso esprime e parla sè stessa. I suoi ascoltatori la posseggono a compimento, perchè la significazione è divina, come la cosa significata. Ma nel trapassare dai primi uditori agli altri uomini, per via della tradizione, ella può conservare la sua purezza originale o corrompersi, secondochè dura intatto o si áltera il linguaggio tradizionale. E quanto più ella si propaga e si dilunga per ragion di luogo e di tempo da coloro che la ricevettero, i quali rispetto agli altri uomini hanno qualità di rivelatori, tanto più si accrescono in numero e in forza le ragioni possibili e probabili dell'alteramento.

L'alterazione della parola è la causa immediata dell'errore nel commercio degli uomini o dei popoli, e nel corso della tradizione. Ella è sempre spontanea e volontaria, almeno per indiretto, e quindi più o manco libera e colpevole ne' suoi princìpi; ma può essere voluta espressamente, o passare inavvertita, può procedere da malizia o da trascuranza. L'uomo ci dà opera in modo espresso, quando, mosso dalle passioni, che è quanto dire dal predominio dei sensibili sull' Intelligibile, falsifica a bello studio l'Idea, per accomodarla all'affetto vizioso, e ne adúltera la significanza esteriore. Essa trapella all'incontro inosservata, quando la leggerezza dello spirito, il difetto di attenzione, la poca ritentiva, l'infingardaggine e le cupidità medesime, non in quanto suggeriscono un atto deliberato, ma in quan-

to signoreggiano secretamente il cuore umano, quasi a nescente del suo pensiero, concorrono ad oscurar l'Idea e ad alterare i segni che l'esprimono; le quali cagioni operano tanto più efficacemente, che vengono per ordinario aiutate dai negozi, dai travagli, dai passatempi, dalle guerre, dalle migrazioni, dalle conquiste, dalle calamità di natura, e da molte altre condizioni e vicende della vita estrinseca. Nel primo caso, il guasto comincia sempre dai concetti, e si travasa nella parola; nel secondo, ha origine per ordinario dalla parola, donde si tragitta nell'Idea, benchè l'adulterarsi di quella presupponga sempre un certo annebbiamento, se non un'alterazione o la diffalta, di questa. Ma qualunque sia la causa della corruzione, l'alterarsi dell'Idea è originalmente congiunto e quasi coetaneo a quello della parola; laddove in appresso, e nel commercio tradizionale, il disordine trapassa nei pensieri dai segni: l'improprietà è la causa, l'errore è l'effetto. Se non che, nuove mende e corruttele dei due generi si aggiungono alla prima, secondo il tenore dianzi accennato, a mano a mano che la tradizione si va allargando nello spazio e nel tempo. Non occorre dire che nel maggior numero degl'individui i traviamenti ideali sono per ordinario, parte avvertiti e parte inconsiderati; giacchè, secondo la natura umana, la malizia e la debolezza non sono quasi mai schiette, e si scompagnano raramente l'una dall'altra.

Se il vizio della tradizione nasce sempre dal difetto della parola, ne segue che *la prima origine dell'errore è in ogni tempo una confusione delle lingue.* L'alterazione dell'Idea ne' suoi possessori può concorrere a turbare il linguaggio; ma il linguaggio alterato è la causa della cattiva tradizione. Distinguansi gli autori dell'errore da' suoi partigiani, vale a dir coloro che introducono la falsa tradizione, da quelli che la ricevono. I primi, cioè gli eresiarchi, viziano più o meno ed in

prova l'Idea ricevuta da un insegnamento sincero e autorevole; e quindi corrompono il linguaggio, svisando e manomettendo le formole determinative dei concetti ideali. I secondi, che è quanto dire gli eretici (allargando eziandio questo vocabolo ai cultori degeneri della ragione), traggono da una espressione già impropria concetti falsi o inesatti, e incalzati dalla logica, secondo la consuetudine dell'errore, si dilungano vie meglio dal vero nelle parole e nei sentimenti. A ogni modo la tradizione fallace deriva dal tralignare della parola, che è il mezzo comunicativo per cui le credenze trapassano di generazione in generazione.

L'unità del genere umano, dopo il diluvio, venne meno coll'unità ideale, che cessò, come prima l'Idea fu sciolta in una moltitudine d'intelligibili disorganati, e privi di quella luce, finitezza e scoltura che nasce dal loro accozzamento. La risoluzione dell'Idea partorì una folla di errori, che andarono vie più crescendo di numero, d'importanza, di efficacia. Ora l'errore è la mischianza degl'intelligibili, cioè una cattiva sintesi, succedente a una cattiva analisi; imperocchè quando lo spirito, mosso dal desiderio ingenito dell'unità, vuol ricomporre l'Idea sminuzzata, e manca della vera norma, egli accozza le intellezioni superstiti, secondo il capriccio del senso, della fantasia, o dell' intelletto astraente, e in vece di conseguire le notizie ideali, finge dei mostri, come dichiarerò tritamente in appresso. Il che non è meraviglia; giacchè l'Idea, fonte di ogni euritmico componimento, è organica verso il nostro modo di conoscerla, benchè in sè stessa sia semplicissima; onde allo stesso modo ch'ella è il centro universale delle cose, v'ha in lei un punto in cui concorre e si unizza la varietà degl'intelligibili. Ora, come la divisione di questi causò la loro mescolanza, così la division delle lingue partorì la confusione loro, quando i varii idiomi, quasi rottami di una sola ed anziana favella, si

mischiarono moltiplicandosi, e nocquersi scambievolmente. Questa grande rivoluzione nelle idee e nei segni, sostituendo all'unità e armonia primitiva dei pensanti e dei parlanti un caos spaventevole di concetti e di sermoni, recò pienamente in atto la potenzialità del primo fallo, e diede origine a quello stato di cose che dura tuttavia in molte parti del mondo, e chiamasi gentilesimo. Il quale si può definire *la perdita dell'unità morale e ideale del genere umano, mediante il discioglimento mentale dell'Idea, donde nacque la disordinata mistione degl'intelligibili e dei loro segni.* Il fatto di Babele, la divisione e la confusione dei pensieri e delle loquele, l'oscuramento e l'alterazione delle verità ideali, la morte morale della nostra specie, la dispersion delle genti, la formazione delle varie schiatte, il tralignare della tradizione legittima, il sorgere di falsi culti e di false dottrine, la creazione del genere eletto, il rinnovamento dell'Idea integrale, per mezzo di nuove rivelazioni, sono eventi simultanei o successivi, ma insieme concatenati, che si presuppongono a vicenda, e acquistano da questo nesso reciproco una evidenza e certezza razionale, che conferma a capello i racconti biblici, e ci mostra in essi i soli princìpi canonici con cui si possa ordire e ritessere una storia ideale del genere umano. Or, che vorrem dire di certi schizzinosi che tengono per favole l'edifizio babelico, il mescolìo delle lingue, la vocazione celeste di Abramo, e a sì buon mercato si credono filosofi? La temerità di costoro ci potrebbe forse indurre a sdegno, se l'ingiuria che fanno al vero, non fosse abbastanza vendicata dalla loro puerile e frivola filosofia.

Per ovviare all'intero naufragio del vero, Iddio lo rivelò di nuovo, e creò colla Chiesa la stirpe dell'elezione. La Chiesa *è la tradizione divenuta regolare e organata, per via degli ordini gerarchici.* Quindi essa va immune dai vizi tradizionali, dianzi accennati, e sovra-

tutto da quelle trasformazioni della parola che s'insinuano a poco a poco e celatamente, atteso l'imperfezione degli organi che la tramandano. L'ordito della società ecclesiastica risulta dal sacerdozio a gerarchia composto e ordinato. Sotto i patriarchi, quando la stirpe eletta si racchiudeva in un piccol numero di persone, gli ordini ieratici erano semplicissimi, e non si allontanavano nella sostanza dalle forme native del governo patriarcale. Il capo della comunità ne era pure il pontefice, e l'insegnamento domestico custodiva e perpetuava le sacre memorie. Ma quando le tribù moltiplicate vennero ridotte a popolo, una società regolare, e una gerarchia ieratica sorsero e crebbero per divino instituto: le pratiche furono prescritte e circoscritte minutamente: i princìpi integrali dell'Idea vennero chiaramente espressi; e tutto il nuovo ordine fu autenticato da un libro di dettato celeste, chiosato dalla tradizione. La comunità giudaica fu adunque una vera Chiesa, conservatrice della dottrina ideale; ma non propagatrice, come la società cattolica; imperocchè, se bene gli Ebrei facessero de' proseliti, questo non era l'intento principale, nè la tendenza natía delle loro instituzioni. Fra l'idolatria universale e signoreggiante, e come nata di fresco, piena tuttavia di vigore, gl'Israeliti, *gente di cuore incirconciso e di dura cervice* (1), non erano un popolo dotato di sufficiente forza morale, da poter farsi apostolo senza pericolo. Il conversare cogli estrani, anzichè raddrizzare gli erranti, avrebbe messa a grave risico l'ortodossia dei predicatori: la diffusione del divino deposito sarebbe riuscita pregiudiziale alla sua custodia. Onde il savio legislatore intese co' suoi ordini a segregarli dalle altre genti, e impresse nella loro indole una forma nazionale così tenace, che, dopo diciasette secoli di dispersione, è tuttavia robusta e viva come a

(1) ACT., VII, 51.

principio. Vedesi pertanto che nel giudaico statuto, al principio della stabilità e della quiete non venne aggiunto il principio del moto. La forza della Cristianità ortodossa, indirizzata a conservare e ad acquistare, è concentrativa ed espansiva ad un tempo; laddove il Giudaismo mirava a custodire intatto il capitale affidatogli, non a moltiplicarlo.

La società adulta dell'Evangelio emerse dalla riunione delle lingue, come la Chiesa eletta e tenera dei primi tempi era uscita dalla loro divisione; onde venne ordinata, sino da' suoi primordi, all'apostolico ministerio. Mosè avea prescritto al suo popolo di osservare i divini statuti, senza nulla aggiungervi, nulla detrarne (1); ma Cristo aggiunse: *andate e insegnate a tutte le genti* (2); arrogendo alla custodia incorrotta del vero il debito di pubblicarlo universalmente. La nuova instituzione portò ben tosto i suoi frutti. Ella cominciò a conquistare il romano Imperio e poi i Barbari, che lo distrussero: l'antica cultura e la succedente rozzezza, mescolate e incorporate insieme per opera sua, partorirono una civiltà novella. Da questa uscì l'Europa cristiana, in cui si vide una civil colleganza di nazioni disparatissime, informata dall'Idea perfetta, e animata da uno spirito di vita morale; spettacolo nuovo alle umane generazioni. L'Europa, che per tanti secoli fu cattolica, e tornerà tale, come prima il protestantismo, secondo Arianesimo, sarà spento, adombra nel suo piccol giro quella congiunzione universale a cui mira il Cristianesimo sopra la terra, ed è la prima esplicazione sensibile ed esteriore del germe organico in cui si acchiude l'unità del mondo.

La piccolezza e la segregazione della Chiesa giudaica, ristretta fra i termini di un solo popolo, la resero

(1) Deut., IV, et al. pass.
(2) Matth., *Evang.*, XVIII, 19, 20.

poco nota o affatto sconosciuta a parecchie nazioni cultissime degli antichi tempi. Non si vuol già credere che il più illustre ramo semitico non abbia avuto bene spesso un salutare influsso nelle tradizioni gentilesche colle sue dottrine; chè anzi ciò è reso indubitato da molti indizi e fatti curiosi, e poco avvertiti, che riferirò altrove. Ma quest'azione fu per lo più solamente indiretta; nè l'elemento ebraico potè predominare in quei luoghi medesimi che penetrò; e non è anche verosimile che vi abbia serbata la sua interezza e purità primigenia, poichè vi entrò piuttosto per opera del caso e di tumultuose vicissitudini, che pel corso regolare della tradizione. Perciò la visibilità della Chiesa giudaica fu più tosto un tipo, che altro, se si paragona con quella del consorzio cristiano; il quale, oltre alla grandezza e allo splendore che lo rendono cospicuo, inviò sempre i suoi figli nelle parti più remote del globo, e fece ovunque risonar la voce de' suoi pacifici banditori. Oltrechè, essendosi la Chiesa immedesimata con una grandissima porzione del mondo civile, e avendovi spenta ogni antica superstizione, le nazioni moderne, che appartengono alla civiltà cristiana, hanno verso la rivelazione un rispetto diverso dalle gentilesche. Queste, ignare o non curanti del popolo depositario del vero nella sua pienezza, non possedevano di esso vero altro che poche e scarse reliquie, provenienti dai fonti primitivi della rivelazione, per opera di una tradizione volgare, non governata da ordini speciali, e sottoposta a tutti gli effetti del tempo, della ignoranza e della corruttela. Quelle, all'incontro, pigliando contezza del dogma ideale, e addomesticandosi seco, coll'aiuto del magistero ecclesiastico, da cui gli ordini gerarchici rimuovono, anche umanamente, ogni pericolo di falsificazione, sono in grado di conoscere la verità nella sua perfezione originale. Insomma presso le genti paganiche mancava colla instituzione di un tribunale autorevole il solo modo

idoneo a custodire e travasare la notizia del vero primigenio; laddove le nazioni cristiane, possedendo a maravigliosa eccellenza questo mezzo efficace, mediante gli ordini gerarchici, possono risalire alla pura sorgente dell'Evangelio, per qualunque intervallo di luoghi e di tempi ne siano disgiunte. Dal che consèguita che l'ennica filosofia era costretta a travagliarsi su alcuni frammenti più o meno imperfetti del vero ideale, che è quanto dire sopra intelligibili sparsi, e non accozzati intorno ad un centro comune; laddove la sapienza cristiana può lavorare sull'Idea integrale e perfettamente organata. Questa distinzione contiene la chiave e l'interpretazione compiuta delle due epoche filosofiche.

L'integrità degli elementi ideali, che sono la base e il soggetto delle scienze speculative, ricerca adunque due cose; l'una, che tali elementi si ricevano dalla rivelazione, coi sussidi tradizionali; l'altra, che la tradizione sia sufficiente all'effetto, e quindi conservata ed espressa da un instituto gerarchico e continuo, il cui primo anello si connetta colla rivelazione. Le conseguenze di questa dottrina sono di grandissimo rilievo. Vedesi inprima che la filosofia vuol risalire fino alla rivelazione, per mezzo di una catena non interrotta d'orale insegnamento, incominciante non solo coi divini oracoli, ma eziandio colle pronunzie dell'autorità veneranda che li ricevette dal cielo; tanto che il primo capo di essa catena dee abbracciare integralmente l'Idea espressa in modo acconcio e autorevole dal verbo ieratico. Apparisce inoltre che, versando la filosofia nella lenta e successiva esplicazione degli elementi ideali, e questa esplicazione essendo opera dei varii filosofi e delle varie scuole, succedentisi fra loro per modo, che le seguenti aggiungono alle precedenti, si dee ammettere, oltre la tradizione religiosa, che perpetua la sostanza integrale dell'Idea, una tradizione scientifica,

che conserva e tragitta ai posteri gli aumenti successivi dalla dottrina; la qual tradizione adempie verso lo svolgimento scientifico dell'Idea l'ufficio esercitato dalla tradizion religiosa rispetto agli elementi rivelati e integrali dell'Idea medesima. Infine egli è chiaro che ogni sistema di filosofia il quale rompa il filo dell'una o dell'altra di queste due tradizioni, tronchi, àlteri, sconfonda il religioso o scientifico deposito delle verità ideali, si dichiara illegittimo da sè medesimo, e indegno di appartenere agli annali progressivi della scienza. Se non che, il primo di questi traviamenti è assai più notabile e funesto del secondo; imperocchè, quando si conserva l'integrità dell'Idea, sebbene si dismetta qualche anteriore incremento, non si nuoce alla sostanza delle dottrine, e il male si riduce a perdere un po' di tempo, e a dovere ritessere il lavoro già fatto; laddove, quando l'Idea è viziata, il male è gravissimo e scientificamente irrimediabile, poichè distrugge a rispetto nostro l'oggetto stesso delle ricerche filosofiche; onde non solo si dietreggia, come nell'altro caso, ma si annulla la base universale del sapere.

Lo storiografo della filosofia dee sovratutto aver l'occhio a questa connessità delle dottrine filosofiche colla rivelazione, per mezzo delle formole definitive che esprimono adequatamente le verità ideali. Tutti i sistemi si pârtono in due classi; e sono tradizionali o antitradizionali, secondochè s'intrecciano colla rivelazione, per via del verbo tradizionale, o ne discordano; e ortodossi o eterodossi, in quanto assentono o ripugnano alla formola determinativa e ieratica, corrispondente agli ordini rivelati, da cui piglian le mosse per ammetterli o per ripudiarli. I sistemi tradizionali e ortodossi mantengono intatta la sostanza del lume ideale, che presso gli altri s'infosca od eclissa più o meno notabilmente. I primi si debbono inoltre suddividere in due specie, l'una delle quali comprende i sistemi che serbano ezian-

dio la tradizione scientifica e gl'incrementi dottrinali anteriori, onde io li chiamerei progressivi, perchè in effetto conducono innanzi la scienza; l'altra abbraccia quelle teoriche che hanno tronco da questo lato il filo tradizionale (benchè conservino quello della tradizione religiosa), e regressive si possono appellare. Questa divisione non quadra alla seconda classe summentovata, cioè ai sistemi eterodossi; i quali, avendo smarrita la tradizione religiosa, non possono serbar la scientifica; onde sono tutti di necessità retrogradi.

Non occorre avvertire che, applicando questa classificazione ai diversi sistemi, si vuole aver riguardo alla dottrina, che vi predomina, e alla somma di essa, non alle singole parti, al principale, e non agli accessori; imperocchè, tal è l'imperfezione dell'ingegno umano, che i filosofi eziandio più ortodossi e migliori, si scostano talvolta dalla tradizione legittima della religione e della scienza. L'errore è sempre eterodosso; di maniera che, se la perfetta ortodossia filosofica fosse possibile, il savio potrebbe credersi immune da errore; pretensione che è forse più ridicola che rara nei fasti della scienza. Così intesa la detta partizione, io la giudico fondata e utilissima; e stimo che bene usata nella storia della filosofia, la migliorerebbe d'assai, e le darebbe un aspetto novello. Avrò occasione di esemplificare più volte il mio concetto, nel discorso di questo ragionamento.

I sistemi eterodossi, non essendo fondati negli elementi integrali dell'Idea, sono sostanzialmente falsi; e siccome il falso non fa scienza, ne segue che non appartengono propriamente alle discipline filosofiche, ma solo alla storia loro. Vero è che accessoriamente possono aver del buono, cioè in quanto il discorso degli speculanti non dissenti dai semi tradizionali; il che avviene spesso anche ai più sviati; perchè il falso, come il vero, non si trova schietto a questo mondo. Ma ogni-

qualvolta l'errore prevalga, debbonsi annoverare alla schiera degli eterodossi. Lo storico della scienza dee considerarli come traviamenti dell'ingegno, cioè ipotesi insussistenti, contradizioni, chimere; utili a sapersi, in quanto la notizia dei cattivi sentieri giova a poter eleggere il buono; ma non dee mescolarli col senno tradizionale. Quindi è che tali due serie si vogliono distinguere accuratamente, e la seconda di esse si dee considerare come un'appendice e quasi un'ombra della prima; se non è già troppo onorevole al falso, il chiamarlo ombra del vero. L'uso invalso finora di mescere insieme quelle due classi, e di ordinare le varie scuole secondo il filo cronologico, o il nesso logico delle dottrine, senza aver l'occhio ai princìpi colla tradizione religiosa, viziò sovente la storia della filosofia, e le tolse di conseguire quella chiarezza, quella profondità, quel rigore, e di portare quei frutti di cui è capace.

Non si vuol però credere che i sistemi eterodossi non abbiano eziandio una certa tradizione a lor modo, per opera della quale si consertino insieme, e formino una successione negli annali della scienza. L'errore non è mai solingo, spicciolato, inoperoso, e uno ne partorisce molti. Quando un filosofo áltera qualche concetto ideale, e gitta nella scienza un seme funesto, avvien di rado ch'egli lo educhi e svolga, traendo alla luce tutte le conseguenze che vi sono inchiuse, e conducendolo a perfezione. Se ciò accadesse, l'errore non avrebbe coda, nè tradizione di sorta, e ogni falso sistema mettendo subitamente fuori tutte le sue deduzioni, si distruggerebbe da sè; imperocchè ogni alterazione dell'Idea ha per ultimo effetto, logicamente irrepugnabile, lo scetticismo in psicologia, e in ontologia il nullismo, che è quanto dire la morte assoluta della scienza. Ma non incontra quasi mai che i primi ad entrare nella via dell'errore, ne tocchino attualmente la meta. Ciò è opera

di molti filosofi, la famiglia dei quali forma spesso una seguenza assai lunga; giacchè non pochi di essi sogliono farsela pei diverticoli, invece di tenere la via diritta che guida di corto al precipizio. Vi ha dunque una tradizione scientifica, propria de' sistemi eterodossi, della quale si dee ricercare sottilmente il processo, essendo la generazione degli errori utilissima a sapersi per l'inchiesta del vero. Ma fra la tradizione ortodossa e l'eterodossa corrono due disparità di momento, l'una delle quali riguarda il principio, e l'altra la durata di esse. La tradizione naturale della speculazione ortodossa si connette colla fede religiosa, e risale per via di essa fino alla rivelazione e al magisterio legittimo; laddove la tradizione eterodossa muove dalla iattura dell'altra, e dall'arbitrio o traviamento umano; ond'ella è individuale e profana, non pubblica nè sacra, almeno nella sua origine. La tradizione legittima inoltre è perenne, giacchè lo svolgersi del vero è suscettivo di un progresso indeterminato; dove che la sua rivale, come prima è giunta alla negazione assoluta, cioè allo scetticismo e al nullismo, è costretta a fermarsi, e si spegne da sè. Imperò i sistemi eterodossi non sono perpetui: cominciano e finiscono: si riproducono per via di ripetizione, e non di esplicazione; e il loro corso, benchè abbia talvolta una certa lunghezza, è però sempre breve, se si ragguaglia alla vita perenne della vera scienza (1).

Dicendo che la vera filosofia è perpetua, non ne voglio già inferire ch'ella non soggiaccia a certe interruzioni momentanee, per colpa o trascuranza di chi la coltiva, e non sua propria. Ciò anzi avvien di frequente, e ne abbiamo la prova innanzi agli occhi; imperocchè al dì d'oggi la vera ortodossia è quasi affatto sbandita dalla speculazione. Tuttavia in tali intervalli, l'Idea

(1) Vedi la nota VI in fine del volume.

si conserva sempre splendida e pura nelle mani del magisterio gerarchico, destinato da Dio alla sua custodia; ed ivi può trovarla chi intende a filosofare con buon successo, o, stanco dell'errore, brama di rimettersi sul diritto cammino. Coloro che ravviano debitamente la scienza, sono i veri e legittimi riformatori. I quali, per conseguir l'intento, debbono da un lato redintegrare l'Idea coll'aiuto della tradizione religiosa, e dall'altro rappiccare il filo della tradizione scientifica, risalendo agli ultimi filosofi che dirittamente specularono, e pigliando le mosse dal punto in cui essi lasciarono il lavoro dottrinale, per condurlo innanzi e arricchirlo di nuovi incrementi.

I sistemi eterodossi possono rompere il filo della tradizione in due modi, cioè alterando solamente le ideali notizie insegnate da quella, senza però impugnare di proposito l'autorità di essa tradizione, anzi credendosi di seguirla: ovvero rigettando assolutamente ogni mezzo tradizionale, e assegnando alla filosofia per fondamento la semplice conoscenza dell'individuo. Egli è manifesto che l'uno di questi traviamenti è assai meno temerario e pernicioso dell'altro; sia perchè chi erra nella prima guisa può farlo a buona fede, il che è difficile ad accordarsi colla presunzione e coll'arroganza intollerabile del secondo; e perchè quello conserva in parte l'Idea, ripudiata da questo espressamente. Quindi è che la somma dell'errore è quasi sempre meno grande e importante da questo lato, che da quello.

La filosofia cristiana che si connette colla rivelazione evangelica e col magisterio cattolico, è la sola di cui ci dobbiamo presentemente occupare, per discernere le cagioni obbiettive della declinazione a cui sono divenute al dì d'oggi le scienze speculative. Ella si può distinguere in tre spazi, rispondenti all'età dei Padri, a quella degli Scolastici e al periodo della scienza moderna. La prima epoca comprende solo sistemi orto-

dossi, se si rimuovono dalla considerazione le dottrine ereticali. La filosofia dei Padri è ortodossa e progressiva nello stesso tempo, e si appoggia unitamente alla doppia tradizione religiosa e scientifica, lavorando sull'Idea integrale del Cristianesimo, e avvalorandosi delle speculazioni gentilesche, specialmente dei filosofi italogreci, che sono i suoi legittimi antecessori, negli ordini della scienza. La seconda epoca comprende una serie continuata di sistemi ortodossi nel realismo, e una serie di sistemi eterodossi nel nomilanismo. Ma l'eterodossia dei nominali (da qualche caso in fuori) appartiene al genere di quella che travisa l'Idea, senza rigettare affatto la tradizione. La terza epoca, finalmente, abbraccia la filosofia che dicesi moderna, cioè un piccol numero di filosofi isolati e ortodossi, e una successione non interrotta, copiosa e moltiforme di pensanti eterodossi, che ruppero quasi tutti, e spesso in modo schietto, ardito, solenne, il sacro filo delle tradizioni. Parlerò per ora solamente di questo terzo periodo, come quello che dura tuttora, e da' cui princìpi procede lo stato presente delle scienze filosofiche.

Il ripudio assoluto della tradizione religiosa e scientifica si trae dietro necessariamente quello della parola. Ora, siccome l'aiuto della parola è necessario per conoscere riflessivamente l' Idea, chi lo rifiuta dee eziandio dismettere, e gittar da sè ogni cognizione ideale. Ma tolta l'Idea, che rimane? Nulla. Ora col nulla è difficile il far qualche cosa, e tampoco il filosofare. Imperocchè chi filosofeggia dee, se non altro, pensare, e il pensiero non può esercitarsi senza concetti, il menomo de' quali inchiude e presuppone l'Idea presente. (Se alcuno mi opponesse che non mancano esempi, specialmente odierni, di filosofi che fanno senza pensare, non oserei per verità contradirgli). Il primo concetto col quale si specula, non può essere opera della speculazione: lo spirito il possiede, perchè lo ha ricevuto,

non perchè lo abbia trovato. Il che è così manifesto e fuor di dubbio, che se l'uomo facesse sempre caso dei primi canoni della logica, l'eterodossia sarebbe impossibile. Ma il piacere di esser novatore, di far da sè, di non dipendere dall'autorità di nessuno, di poter considerare il vero come una fattura del proprio ingegno, è così dolce all'orgoglio umano, che, per quanto tal pretensione sia contradittoria e ridicola, molti spiriti superbi l'abbracciano cupidamente. Non potendo adunque pensare senza concetti, e volendo crear l'Idea, o farne senza, il filosofo eterodosso dee appigliarsi nel principio del suo discorso al concetto meno ideale che trovar si possa. Ora tal è la percezione del sensibile; la quale come atto intellettivo, contiene bensì l'Idea, ma per guisa che questa non forma la materia più appariscente di tale atto, e vi si mostra quasi per isbieco e di profilo, non di faccia e dirittamente: l'elemento sensitivo vi spicca e predomina; onde altri può buonamente credere che l'intelligibile non vi sia in modo alcuno. L'oggetto immediato della percezione sensitiva è il sensibile, che, come tale, si distingue dall'intelligibile, ed è dall'Idea differentissimo. Il sensibile è adunque il primo principio donde muove l'eterodossia assoluta, dopo che ha ripudiata onninamente la tradizione religiosa e scientifica, colla cognizione ideale che ne deriva. L'eterodossia di cui parliamo, può adunque definirsi *la sostituzione del sensibile all'intelligibile, come primo principio onde muove la filosofia.*

I sensibili sono di due specie, cioè spirituali ed intrinseci, materiali ed estrinseci. Gli uni sono semplici modificazioni del nostro animo, gli altri si riferiscono a certe proprietà de' corpi. I primi si percepiscono col sentimento, vale a dire col senso intimo; i secondi si apprendono coi sensi esterni e colle sensazioni. Non ci vuole un grand'uso di meditare, nè un esame troppo profondo di questa doppia classe di affezioni, onde rav-

visare che le sensazioni non possono stare senza il sentimento, nè i sensibili esterni senza gl'interiori. Il filosofo eterodosso dee dunque considerare il senso intimo e l'apprensione che l'uomo ha di sè, come la base di tutti gli altri sentimenti, e la riflessione psicologica come la facoltà da usarsi, chi voglia por mano a filosofare. Per questo rispetto, l'eterodossia speculativa ci apparisce come *la sostituzione del sensibile interno all'intelligibile, qual primo principio; e della riflessione psicologica alla ragione, quale strumento principale, o almeno iniziale, della filosofia.*

Questo sistema, che muove dal senso intimo, per indi trarre e fabbricare tutto lo scibile umano, si può distinguere acconciamente col nome di Psicologismo. La denominazione di sensismo sarebbe opportuna, se l'uso comune non la rendesse equivoca, come quella che spesso si adopera a significare un sistema alquanto diverso, almeno in apparenza, che mette la radice del sapere, non già nel sentimento interiore, ma nella sensazione. Il vocabolo di psicologismo non ha tale ambiguità, ed esprime colla sua testura il principato che questo sistema conferisce alla psicologia su tutte le scienze; nel che consiste il vizio principale di esso. Infatti il psicologista pone il sensibile interno come base del discorso filosofico; e quindi si sforza di trarre gli oggetti esterni, le sostanze, le cause, la notizia dell'ordine mondiale e morale, e infine l'Idea stessa; senza addarsi che la sola notizia anticipata di tutte queste cose chiarisce l'assurdità del di lui procedere; imperocchè, pensandole, prima di dedurle dal sentimento, egli dà a vedere di conoscerle per altra via. Ma non avvertendo o non curando questa contradizione, e le altre che incontra ad ogni passo, egli si travaglia a cavare dal senso intimo tutta l'ontologia; con che successo, il vedremo. Definisco adunque il psicologismo *un sistema che deduce l'intelligibile dal sensibile, e*

l'ontologia dalla psicologia. Chiamerò Ontologismo il sistema contrario, che insegna ed esprime a capello il cammino opportuno a chi vuol rettamente filosofare (1).

La propagazione, se non la prima introduzione, del psicologismo, che oggi possiede, non ostante qualche mostra contraria, la filosofia di tutto il mondo civile, e costituisce l' eterodossia moderna, si dee attribuire a Renato Descartes (2). Quest'uomo celebre fu senza dubbio un matematico illustre (3), e un fisico non affatto volgare pel suo secolo; benchè da questo secondo canto l'immaginativa pregiudicasse in lui gravemente al giudizio, e non permetta di paragonarlo, non che pareggiarlo, a Galileo (4). Ma il valor del geometra, come anche la perizia del fisico, sono qualità differentissime dall'ingegno filosofico; onde spesso si scompagnano; e se mancassero esempi di sommi matematici, riusciti assai meno che mediocri quando si posero a filosofare, il Descartes basterebbe a provarlo (5). Non trovo menzione nella storia di una celebrità così immeritata, come quella che si è conceduta a quest'uomo nelle scienze speculative. I mali fatti dalla sua penna, come filosofo, sono enormi e non calcolabili; nè perciò mi meraviglio che sia famoso; potendosi mostrar nel male una virtù d'intelletto incredibile, e accadendo di rado che gli uomini grandemente funesti siano dotati di uno spirito volgare. Bensì mi stupisce che Cartesio abbia potuto sollevare il mondo, e meritare presso la sana posterità quella trista gloria che si suol dare ai dissipatori della civiltà e ai distruttori delle nazioni, con una forza da fanciullo e una perspicacia filosofica assai meno che comunale. A rendermi capace di un fatto così

(1) Vedi in fine del volume la nota VII.
(2) *Ibidem*, la nota VIII.
(3) *Ibidem*, la nota IX.
(4) *Ibidem*, la nota X.
(5) *Ibidem*, la nota XI.

straordinario, non mi basta la grande e bene acquistata sua riputazione nelle matematiche. Il sommo ingegno e le stupende scoperte del Newton non valsero a salvarlo dal riso, quando volle intromettersi di teologia e di sacra ermeneutica; tuttavia il Comento sull'Apocalisse è cosa assai più seria e grave nel suo genere, che il Discorso sul metodo e le Meditazioni. La qualità di Francese, l'avere il Descartes cominciato a introdurre nella sua patria l'uso di scrivere in vernacolo cose di scienza, e la frivolezza propria dell'età moderna, spiegano in parte la cosa, ma non bastano a far comprendere come un popolo, da cui uscirono il Pascal e il Malebranche, e un secolo, che nel suo finire sortì dal Cielo l'autore della Teodicea, abbiano potuto stimare il Descartes degno del titolo, non che del credito, di filosofo segnalato (1). I suoi errori e i suoi difetti sono tali, che arguiscono il mancamento delle qualità più comuni, richieste allo speculare. Egli non sa che sia logica: inciampa a ogni tratto: si contradice nel modo più manifesto, quasi nella stessa pagina, senza accorgersene, e senza porre in opera alcun artificio per coprire o coonestare i suoi meschini paralogismi. Il che, se prova la semplicità del suo animo, arguisce del pari quella del suo ingegno. Le sue dottrine sono un miscuglio di cose disparatissime, accattate qua e là da varii sistemi, e cucite insieme, senza industria logicale, e senza che l'involatore dia il menomo indizio di aver conosciuta la natura de' suoi furti (2).

Il contrasegno speciale del Cartesianismo è la leggerezza. Il progenitore della filosofia moderna portendeva qual dovesse riuscir la sua prole; se non che, in questo caso Orazio ha torto, e i figliuoli furono in gran parte migliori e più consistenti del padre. Il metodo e la dot-

(1) Vedi la nota XII in fine del volume.
(2) Vedi la nota XIII in fine del volume.

trina sono egualmente frivoli. Il metodo consiste nel dubbio assoluto; imperocchè l'ingegno profondo del Descartes crede di poter dubitare di tutto, e non gli cade nè anco in pensiero che la folle impresa seco stessa ripugni, e sia impossibile a verificarsi. Ciò non ostante, egli stabilisce alcune regole pratiche, da seguirsi costantemente, e da sottrarsi a quel dubbio universale; quasi che un uomo che dubita di ogni cosa, possa ammettere certe regole, una pratica, un soggetto d'applicazione, e avere quelle notizie che s'inchiudono nelle eccezioni del Descartes; le quali son di tal sorta, che comprendono tutta la scienza da lui ripudiata nello stesso tempo. E che certezza o che probabilità possono aver tali regole? Giacchè nulla di certo si può tenere da chi dubita di tutto, e nulla di probabile da chi non ammette qualche cosa di certo; la verosimiglianza presupponendo il vero; e i probabili generali o particolari non potendo consistere, senza alcuni princìpi assoluti ed universali. E non solo il Descartes pretende di accordare il suo scetticismo colla professione di galantuomo, ma lo stima eziandio conforme a quella di uomo pio e cristiano. Or come si può essere pio, senza credere a Dio e alla sua parola? Come si può essere cristiano e cattolico, senza prestare assenso ed ossequio alla rivelazione esteriore, alla Bibbia, alla Chiesa, agli ordini del sacerdozio, ai riti della religione? Egli sarebbe assai curioso e piacevole a sapere, come abbracciar si possano con quella ferma persuasione in cui consiste la fede, e mettere in pratica con quell'ardore di zelo che compone la carità, i dogmi e i precetti divini e ecclesiastici, senza ammettere la propria esistenza e quella del mondo esteriore (1). La ripugnanza è così palpabile e chiara, che un ragazzo se ne sarebbe accorto; tantochè i coetanei del gran filosofo, che co-

(1) Vedi la nota XIX in fine del volume.

nosceano il suo valore nelle matematiche, non potendosi acconciar nell'animo che l'applicatore dell'algebra alla geometria mancasse del senso comune, presupposero che il dubbio cartesiano fosse una semplice fizione usata dall'autore, per esporre scientificamente la tela primaria dello scibile. Ma questa benigna interpretazione non si può accordare colle parole usate da esso Descartes, nel proporre il proprio sistema, nè sovratutto colle risposte ch'egli fa agli opponitori; dalle quali risulta chiaramente che il suo dubbio era affatto serio; e che il valente filosofo era così atto a connettere, che stimava di poter adempiere al debito dell'uomo pio ed onesto, senza sapere di essere al mondo (1).

Anche gli scettici dubitano di tutto; e nel loro novero si trovano uomini molto ingegnosi. Ma lo scettico assoluto non pretende di essere buon cristiano, nè aspira a creare un sistema dogmatico di filosofia. Non che ignorare, o dissimularsi la contradizione intrinseca e inevitabile della sua sentenza, egli se ne compiace, come di un pregio relativo e di un privilegio dello scetticismo; il quale, cessando ogni fede, non è propriamente un sistema, ma un giuoco ingegnoso, con cui gli spiriti più acuti che forti si trastullano e van passando il tempo, sconfidati che sono o incuriosi di trovare scientificamente il vero. Si capisce, come uno spirito non ordinario, ma guasto e sviato, possa farsi scettico per disperazione, come altri si ammazza per la stessa causa; e lo scetticismo si può chiamar veramente il suicidio dell'intelletto. Ma il Descartes ci porge l'esempio unico di un uomo che si fa scettico assoluto per diventar dogmatico, e che dal dubbio universale vuol fare uscire in corpo e in anima tutta la filosofia, e con essa tutto lo scibile umano. Ora lo scetticismo, che, come scopo, è una follía ingegnosa, come mezzo dogmatico, è una

(1) Vedi la nota XIV in fine del volume.

follía sciocca e ridicola; e se si vuol rendere il Descartes meno colpevole dei Pirronici e degli antichi sofisti, la sua innocenza non si può salvare altrimenti, che disdicendogli quel senno naturale e volgarissimo onde sono dotati quasi tutti gli uomini.

Renato dubita di tutto, per poter creare la filosofia. L' intento è ottimo, giacchè, se la filosofia è una bella cosa, è onorevole e bellissimo il farsene autore. Ma per volere plausibilmente creare un oggetto qualunque, bisogna che tale oggetto non si trovi al mondo, o sia di quelli che si possono moltiplicare. Michelangelo può scolpire anche dopo Fidia; perchè le statue possono esser molte, e varii sono gli aspetti imitabili del bello, benchè il bello sia unico. Ma la filosofia, come il vero, è una; e quantunque le moltiplici facce del vero e la varietà delle sue applicazioni diano pur luogo a diversi sistemi, o, per dir meglio, a diverse parti di un solo sistema, e aprano un largo campo all' ingegno degli uomini, tuttavia non possono darsi molte filosofie; e quando se ne abbia una, ancorchè imperfettissima, il volerne crear di pianta un'altra, è cosa assurda ed incomportabile. Resta dunque a supporre che ai tempi del Descartes non ci fosse di tale scienza altro che il nome, e quel vago concetto che si suol avere delle cose sconosciute. Eppure Platone, Aristotile, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso (per far solo menzione dei nomi più insigni) erano vissuti sul nostro globo, e aveano creduto di filosofare. Le loro opere, frutto di lunghe e indicibili fatiche, correvano per Europa, e il Descartes potea leggerle e studiarle a suo talento; anzi le lesse in parte, e le rubò all'occorrenza, senza citarle, ed anco senza intenderle. A un ingegno straordinario quei valorosi accoppiavano i vantaggi di una vita spesa nello studio, di assidue meditazioni e di un credito universale; venerati dai coetanei, e più ancora dai posteri, come maestri. Come adunque il Descartes potea pigliar

l'assunto di creare la filosofia? Se questa scienza si trovava negli scritti di que' sommi e dei loro seguaci, era ridicolo il farsene autore. Se ci era, ma imperfetta e mista di errori, come tutte le cose umane, era d'uopo correggerla, purgarla, accrescerla, perfezionarla; e benchè niuno si dovesse arrischiare a quest'ardua impresa che non si sentisse bene in forze per riuscirvi, il consiglio in sè stesso era buono e ragionevole. Si dirà forse che gli ultimi Scolastici aveano talmente guasta e deformata la filosofia, che, per liberarsi da quell'ingombro, era d'uopo smantellare affatto l'antico edifizio, e alzarne un nuovo dalle fondamenta? Ma dal rigettare i cattivi Scolastici al dar lo sfratto a tutti i filosofi anteriori, eziandio ai più eccellenti, senza fare il menomo caso delle speculazioni e delle fatiche di tanti sublimi ingegni, l'intervallo era troppo grande. Che si direbbe di un medico il quale per rimediare ai difetti attuali della sua scienza, o a qualche cattivo sistema che, come accade, fosse momentaneamente in voga, proponesse di cancellare quanto si è pensato e scritto da Ippocrate fino al Tommasini, facendo risalire la scienza più addietro degli Asclepiadi, anzi incominciandola *ab ovo*, come se l'arte del guarire finora non fosse stata al mondo? E pur tale fu l'assunto del Descartes in filosofia. Se poi egli pensava che, a malgrado dell'ingegno grandissimo e di lunghe fatiche, tutti i filosofi precedenti abbiano procreati sogni e chimere, non veggo come potesse confidarsi di fare egli solo ciò che riuscì impossibile a tanti valentuomini e a tutte le culte generazioni delle passate età. Imperocchè, se la filosofia avea ancora da nascere ai tempi di Renato, uno spirito giudizioso dovea conchiuderne, esser ella impossibile allo spirito umano. Si può creare una scienza nuova, quando il soggetto è nuovo, cioè dianzi non avvertito. Ma certo il soggetto della filosofia, cioè Dio, l'uomo, il mondo, non era passato inavvertito sin dai tempi più vetusti,

e avea occupati i migliori ingegni; onde, se i loro sforzi erano stati al tutto vani, e i sistemi da essi fabbricati sono falsi e chimerici, l'impresa dovea credersi di non possibile riuscimento. Conclusione certo temeraria, ma che tuttavia può cadere in un grande intelletto, come Emanuele Kant, l'error del quale, se fa torto alla sua prudenza, non pregiudica al credito dell'ingegno; laddove la presunzione del Descartes è puerile. Il Descartes crede che la filosofia non si trova, che le menti più stupende non seppero inventarla, benchè se ne occupassero del continuo, e che a lui è riservato il discoprire questo nuovo mondo. E stima di poterlo trovare, *stans pede in uno*, con lo studio di breve tempo, e dettando due o tre opuscoletti di poche pagine, come si scriverebbe una novella o una commedia (1). Non credo che in tutti gli annali del genere umano si possa trovare un esempio di temerità e di leggerezza simile a questo. Un uomo presume di poter creare egli solo dalle radici la scienza dell'umanità, di Dio, dell'universo, cioè di tutto lo scibile! Di poter egli individuo, più che gli uomini più segnalati, più che tutto il genere umano! Di potere egli solo in pochi anni, più che gli altri in quaranta e più secoli! Ma qual è poi, in fine, questo nuovo miracolo? Qual è il sistema che il Descartes sostituisce alla sapienza di tutti i suoi antecessori? È il sistema più leggero, più inconsistente, più illogico, più assurdo, di cui gli annali della filosofia facciano menzione. Uno scrittor francese, nel mezzo del secolo diciasettesimo, e dell'Europa civile e cristiana, divulga a suono di tromba, come fosse la filosofia per eccellenza, una teorica i cui paralogismi avrebbero forse fatto arrossire que' rozzi pensatori che vissero nella Grecia mezzo barbara, prima di Pitagora e di Talete. Tal è la pena che Iddio infligge alla temerità dell'inge-

(1) Vedi la nota XV in fine del volume.

gno umano: lo castiga colle proprie opere. Gli spiriti superbi aspirano al sublime, e ottengono il ridicolo. Vogliono farsi iddii, come il primo padre delle nostre sciagure, e riescono meno che uomini (1).

Renato non volle solamente creare la filosofia, ma eziandio il soggetto in cui ella versa. E veramente il primo assunto conduce di necessità al secondo. Ora qual è la materia sostanziale della filosofia? L'Idea. Bisogna dunque crear l'Idea. Ma per potervi riuscire, uopo è che l'Idea non sia, o lasci di essere; giacchè ciò che è, non si può ragionevolmente creare. Distruggasi adunque l'Idea. In che modo? Col dubbio universale, cacciandola da sè, supponendo che sia una chimera, annientandola col proprio pensiero. Se in questo modo si annulli veramente l'Idea, senza la quale non è possibile il menomo atto cogitativo, lascio al Descartes il giudicarlo; ma in fine, uopo è contentarsene, e sarebbe indiscrezione il richiedere di più dalle forze di un filosofo. Il Descartes col suo scetticismo assoluto si colloca adunque, per quanto è possibile, in un vero nulla mentale, donde con un *fiat* creativo farà scaturire la scienza. Egli si governa a suo potere come un botanico che, per ben conoscere la natura dei vegetabili, si proponesse di crearli, e cominciasse a disertare le aiuole e ardere le piante del suo giardino.

Il vero scientifico, come sapientemente nota il Vico, si reciproca col fatto, e la scienza è un artificio con cui lo spirito umano compone le verità ideali (2). Ma egli le fa e non le crea, o, per dir meglio, le rifà, ritessendo colla riflessione l'ordito primigenio dell'intuito. La sintesi filosofica è la ripetizione, il ritratto, e come il riverbero, della sintesi ideale. L'Idea ponendosi e organandosi razionalmente da sè stessa, lo spirito umano la

(1) Vedi la nota XVI in fine del volume.
(2) Vedi la nota XVII in fine del volume.

contempla, e ripiegandosi quindi sull'intuito proprio, ripone mentalmente essa Idea, e ne rifà l'organismo in modo intellettivo, a fine di appropriarselo. Questo lavoro forma la scienza; la quale si può definire *la sintesi mentale, rappresentativa della sintesi ideale*, e versa su questa, come sopra il suo proprio oggetto. Se in vece di star contento a rifare intellettualmente la sintesi ideale, il filosofo vuol crearla di pianta, egli somiglia a un architetto che deliberi di murare in aria, e ad un tessitore che senza stame metta mano ad ordire la tela.

Il Cartesianismo imprende l'opera più assurda che possa cader nella mente dell'uomo, qual è il voler piantare il dogmatismo sullo scetticismo, che è la sua negazione assoluta. Il concepir l'esistenza, come prodotta, senza causa produttiva, e farla uscire dal nulla universale (sistema attribuito ad alcuni filosofi, ma professato espressamente da pochissimi o da niuno), non sarebbe follía maggiore. E veramente la dottrina cartesiana equivale in psicologia al nullismo ontologico, che considera il niente come radice delle cose. Or come mai un sistema così avverso ai principi del retto senso, e così fanciullesco nelle sue basi e in tutto il suo procedere, ha potuto far setta e contaminare direttamente o indirettamente tutta la filosofia moderna? Per comprendere un fatto così singolare, non basta il considerarlo separatamente, ma bisogna aver l'occhio alle rivoluzioni intellettuali che lo precedettero di poco, e al genio de' tempi in che nacque. Il successo di Cartesio provenne dall'essere stato il primo a fare un passo reso quasi inevitabile dal corso delle opinioni e delle credenze che allora dominavano in una gran parte di Europa. Ora quando gli spiriti sono preparati a ricevere un errore, il primo che lo pubblica è sicuro di essere applaudito; e la stessa leggerezza ch'egli reca in quest'opera, conferisce alla sua celebrità, accomodando le nuove opinioni alla tempra degli spiriti mediocri, che

in ogni età compongono la folla erudita e sono árbitri della fama.

Il lettore mi conceda che io entri in alcune considerazioni, non inopportune a illustrare questo articolo di storia, e a farci comprendere la natura e l'origine del Cartesianismo. La riforma introdotta da esso nelle scienze speculative risale assai più alto. Due dottrine e due letterature si trovavano a fronte l'una dell'altra nell'Europa civile, durante il secolo quindecimo e sul cominciare del sedicesimo. L'una versava nelle credenze cattoliche, di cui la Scolastica contenea l'esposizione, e come dire l'espressione scientifica. L'altra consisteva nelle tradizioni pagane, racchiuse nell'antica letteratura, di cui si scoprivano con infinita sollecitudine, e con avidità incredibile si studiavano i monumenti. Ciascuna di esse avea i suoi pregi e i suoi difetti. La prima sovrastava per la materia: la seconda prevaleva dal canto della forma. Il vero e il bello, la solidità e l'eleganza, l'Idea e la parola, si pârtivano fra loro i due campi. Certamente il vero doveva dare ai cattolici una infinita maggioranza sui classici; ma sventuratamente l'Idea nell'ultima epoca della filosofia scolastica era stata quasi soffocata dalla pedanteria degli ordini scientifici e del linguaggio, e alcune sêtte l'avevano anche alterata in sè stessa. Ingombrata da una glossologia soverchia e ridicola, per opera degli Scotisti, i filosofi nominali erano riusciti ad offuscarla coi loro errori e colla sinistra influenza che avevano nei cultori medesimi del realismo. Egli era perciò accaduto all'insegnamento scolastico ciò che incontra agl'instituti vieti e decrepiti, nei quali la forma prevale allo spirito, e ne annulla i salutevoli effetti. Al declinare delle scuole s'aggiunse quello del monachismo; altra instituzione degenere che avea perduta in gran parte la virtù antica, ed era più d'ingombro, che di pro alla Chiesa. Le eresie e gli scismi che seguirono, furono causati, non tanto dai

disordini disciplinari dei prelati, quanto dall'ignoranza, dalla corruttela, dalla rusticità, dalla prepotenza dei cattivi frati, che nocevano ai buoni, e rendevano il nome di tutto il ceto odioso e spregevole. Roma stessa, piena di gentili intelletti, nei quali abbondava e forse soverchiava una squisita coltura, non era amica dei frati; gli adoperava, ma non se ne compiaceva. La fratería, come la chiamavano per istrazio, era divenuta ridicola e contennenda in Italia, non meno che altrove, ed aiutava la licenza delle opinioni. Le piccole società pregiudicavano alla società grande, e sempre le pregiudicano, quando, passato il fiore, giunge il tempo della loro declinazione. Il che fu spesso dimenticato dal medio evo, e non è voluto riconoscere al dì d'oggi, che la furia delle consorterie mal congegnate corre e agita l'Europa, godendo i favori e i privilegi della moda. Così fra la Scolastica e il monachismo, la Chiesa travagliava gravemente nel suo proprio seno, e la fede vacillava nei popoli cattolici.

La letteratura classica, di fresco risorta, quanto splendeva per la forma, tanto era difettosa per le dottrine, e dal canto dell'Idea aveva verso i migliori Scolastici la stessa inferiorità che la sapienza degli antichi e dei nuovi Platonici verso quella dell'Evangelio e dei Padri. L'Idea non mancava già affatto nei monumenti della gentilità, ma eravi annebbiata, svisata, tronca, ridotta a poco più, che l'ombra di sè medesima. I quali difetti erano occultati dalla bellezza incomparabile delle lingue antiche, dalla eccellenza degli stili, dal sommo ingegno degli scrittori, dalla squisitezza delle maniere con cui gli artisti, gli oratori, i poeti, i varii scrittori dell'antichità parlavano agli occhi, alle orecchie e alla fantasia dei moderni. Ora l'esca del bello prevale nei molti all'attrattivo del vero, perchè la ragione è per ordinario men forte dei sensi e della immaginativa. Il che era tanto più facile in que' tempi, che una civiltà raffi-

nata e degenere avea indeboliti gli animi, se non di tutti, delle classi colte, e la morbidezza crescente delle corti gli aveva corrotti.

La Chiesa cattolica, intatta nella sua essenza, avea dunque bisogno di una gran riforma nelle parti mutabili delle sue instituzioni. Gli animi più religiosi e gl'ingegni meglio assennati che allora fiorissero, sentivano questa necessità. Gli ordini disciplinari volevano essere ritirati verso la loro purezza primitiva, ed anche verso la semplicità, per quanto le nuove condizioni geografiche e civili della società ecclesiastica, dopo un corso e un propagarsi di oltre a dieci secoli, lo comportavano. La gerarchia doveva essere purgata dalle vergogne de' chiostri tralignanti, e l'Idea cattolica, liberata dalle pastoie scolastiche. Le sublimi dottrine del Cristianesimo eran degne di venir esposte con quella perfezione classica che par proprio fatta per loro uso; giacchè il bello è la veste e la forma naturale del vero. Conveniva da questo canto imitare i Padri greci, anzichè i latini; i quali dall'altro canto somministravano alcuni impareggiabili modelli del metodo intrinseco con cui si debbono esplicare le verità ideali, accoppiando scientificamente la perfezione dell'Idea cristiana colle tradizioni anteriori della filosofia gentilesca. Imperocchè la poca notizia che di questa avevano gli Scolastici, nocque alla tradizione scientifica, durante il medio evo; onde quando al falso Aristotile fu sostituito il vero, e Gemistio, il Bessarione, i due grandi Italiani, Marsilio Ficino e Giovanni Pico, con altri valenti ellenisti, ristorarono la cognizione del Platonismo, riuscì possibile il restituire la catena interrotta delle scuole, e condurre la storia della filosofia dai princìpi italogreci fino all'entrare dell'età moderna. Nè però la forma scolastica e le instituzioni claustrali si volevano abolire, ma riformare. La prima aveva alcune parti esimie, e con tutti i suoi difetti, nessuna nomenclatura scientifica antica o mo-

derna può superarla di rigore e di chiarezza. Leggi gli scritti di san Tommaso, e considera quella sua mirabile semplicità, quella precisione, limpidezza, simmetria e, direi quasi, geometria di stile, se vuoi esserne capace. I precipui corruttori della forma scolastica furono gli Scotisti. Quanto al monachismo, il suo concetto primitivo è nobile, sublime, santo, e le sue opere meritarono sovente le benedizioni della Chiesa e de' popoli. Il vero monachismo, che dibosca e feconda le campagne, conserva ed illustra i monumenti delle lettere, ammaestra nella religione i giovani ed i popoli, reca ai barbari la civiltà, agl'idolatri la fede, piantando l'una e l'altra coi sudori e col sangue degli apportatori, redime gli schiavi, nutre ed educa gli orfani, soccorre i poveri e i derelitti, serve e consola gl'infermi, riscatta colla propria vita la salute degli appestati, è l'eroismo cristiano organato, e sarà sempre un merito, un privilegio, una gloria insigne della Chiesa.

Tal era la riforma legittima, che si sarebbe dovuta effettuare coi debiti modi. Ma l'uomo non procede quasi mai a sesta, e il corso regolare della civiltà si trova solo nei libri. L'andamento effettivo delle cose umane è un misto di progressi e di regressi, di miglioramenti e di alterazioni, di bene e di male, qual si può aspettare da un essere misto, come l'uomo che da un lato è libero e ha il seme di ogni virtù, ma dall'altro è cieco, debole, incostante e in preda a un morbo insanabile che rode il felice germe della sua natura. Su questo moto scompigliato veglia la Providenza, che indirizza al bene lo stesso male, e vieta che i traviamenti siano perpetui e irrimediabili. Il solo disordine che Iddio permetta all'arbitrio umano, consiste in ciò, che, invece di avviarsi dirittamente alla meta assegnata, gli uomini si mettono per vie traverse, e fanno un circuito più o meno lungo; ma i diverticoli rimenano infine alla strada maestra, e l'ordine è ristabilito. Speriamo che il tempo non sia lontano

in cui la gran curva del protestantismo e della falsa filosofia ricondurrà gli uomini alla via diritta della Chiesa cattolica.

Il traviamento religioso del secolo sedicesimo, prima di essere applicato alla filosofia, per opera di Cartesio, prese due forme diverse, secondo la varia indole delle nazioni in cui invalse. I Germani, popolo squisitamente ideale, erano affezionati alle dottrine cristiane, nè poteano appagarsi di quella scarsa e imperfetta sapienza che si conteneva nelle scritture degli antichi. La scolastica era loro esosa, in quanto le dottrine peripatetiche vi prevalevano, e i libri di Aristotile erano quasi pareggiati al Vangelo: detestavano in essa l'elemento gentilesco, e non l'elemento cristiano. Lo stesso Filippo Melantone, che era così tenero degli antichi (e tuttavia così poco protestante, per molti rispetti), non cercava per lo più altro nei libri classici, che le bellezze dell'eloquenza, l'arte dello scrivere e gli accessori della filosofia. E benchè il genio dei popoli alemanni fosse poco connaturato alla gerarchia cattolica, per le ragioni dianzi accennate, tuttavia gli spiriti più moderati e più giudiziosi odiavano piuttosto gli abusi di quella, i disordini del monacato, e le influenze profane dei tempi, che il concetto essenziale di tali instituzioni; nel papa, il principe poco esemplare, un Borgia, un Medici, anzichè il successore di Pietro, e il padre supremo dei Cristiani. Questi sentimenti erano sostanzialmente lodevoli, movevano da buona radice, e se si trasmodava su qualche punto, una savia riforma avrebbe ricondotti gli spiriti al segno. Ma l'orgoglioso ardimento di un uomo guastò tutto. Lutero, dotato di un ingegno non ordinario, ma in cui l'affetto e l'immaginativa prevalevano alla ragione; fornito di una dottrina assai ampia, ma confusa, indigesta, immatura; scambiò i disordini accidentali colla sostanza, e ripudiò cogli abusi la tradizione e la Chiesa. Non si vuol però credere che egli e i suoi se-

guaci intendessero di proposito a rovinare il sistema ideale del cattolicismo, e penetrassero le conseguenze logiche dei loro princìpi. Anzi, non che menomare l'Idea, l'esagerarono in un certo modo, caricando, per dir così, il sovrintelligibile, come apparisce dai loro dogmi della predestinazione fatale, del servo arbitrio, della fede senza le opere, e altri somiglianti (1). Perciò anche in mezzo agli errori più gravi, Lutero e i suoi fautori conservarono il genio ideale della loro stirpe.

Ma i princìpi della riforma, e il suo metodo, all'alterazion dell'Idea, e quindi alla sua negazione, dirittamente conducevano. La dottrina luterana era un psicologismo teologico, ignaro di sè, che serbava tuttavia in gran parte l'antica ontologia cattolica, senza addarsi della sua ripugnanza coi propri princìpi. Infatti, volendo risalire immediatamente alla espressione scritta del vero ideale, cioè alla rivelazione, senza il sussidio della parola, cioè della Chiesa; e annullando colla tradizione di quindici secoli la continuità storica dell'Idea, Lutero fece rispetto al Cristianesimo ciò che i primi sacerdozi scismatici dell'antichità gentilesca aveano fatto in ordine alla rivelazion primitiva. E gli effetti del temerario ardimento furono simili dai due lati; se non che, la pianta venefica non potea portare i primi frutti in Germania, perchè la complessione morale de' suoi abitanti nol consentiva. A lungo andare la logica vinse l'istinto; ma anche in mezzo agli eccessi più deplorabili della passata e della presente generazione, egli è manifesto che i Germani si agitano e vacillano fra il loro genio nativo, e la dottrina che professano, insieme discordi. La scienza germanica in filosofia e in religione, da un secolo in qua, è *uno sforzo continuo e ingegnoso, ma vano, per ricuperare l'Idea perduta.* Imperocchè l'Idea non si lascia pigliare, o sfugge tosto di mano,

(1) Vedi la nota XVIII in fine del volume.

quando non si cerca, e non si riceve nel debito modo. Ella è cosa da notare che con tanti conati, non v'ha dopo il Leibniz, che fu cattolico nelle dottrine, un solo illustre filosofo tedesco che sia riuscito a ricomporre la formola ideale: i più forti ingegni non seppero innalzarsi sovra il panteismo. La ragione mi par chiara, e si è, che niuno può riacquistar l'Idea, fuor del vero metodo, e senza ricorrere alla tradizion religiosa, per posseder la parola elementare e assiomatica che alla scienza è richiesta. Quindi è che gl'individui ed i popoli vogliosi di riconseguire l'idea perduta, debbono prima di tutto rifarsi cattolici. I Tedeschi potrebbero vivere e studiare in eterno, e con tutto il loro ingegno, tutta la loro dottrina, non troveranno mai il vero, in cui riposa lo spirito dell'uomo, se non cominciano a deporre l'eresia, che è il psicologismo religioso, padre del filosofico e fonte di ogni errore. Tuttavia, ad onore di questa sagace e generosa nazione, non si vuol dimenticare quel suo affetto instintivo verso l'Idea ch'ella mantenne vivissimo, anche fra i suoi traviamenti; come un cieco che serba il desío della perduta luce, e si sforza di ricuperarla, spalancando gli occhi a suo potere, e distendendo la pupilla. Ond'è che il razionalismo e lo scetticismo tedesco non suol essere prettamente negativo, come in Francia, nè mira solo a distruggere, ma tende a uno scopo positivo. Emanuele Kant introduce un dubbio speculativo, che è senza fallo il più profondo a cui possa giungere lo spirito umano; ma egli supplisce colla pratica alle ruine della ragion pura, adora il Dio della coscienza, e va immaginando un Cristianesimo razionale. Il Fichte, lo Schelling, l'Hegel, a dispetto del loro panteismo, vorrebbero essere cristiani, e talvolta pizzicano di cattolico. Pari conflitto fra il raziocinio e l'istinto si scorge nei razionalisti biblici; uno dei quali, che acquistò ai nostri giorni una trista celebrità in questo genere di studi, vorrebbe sur-

rogare all'Evangelio della storia un evangelio ideale e filosofico (1). Tanto il fuoco divino è difficile a spegnere negli ultimogeniti dell'Oriente!

Gl'Italiani, di origine principalmente ellenicopelasgica, e trapiantati in Europa fin da' tempi più antichi, tengono meno del genio orientale, che i Germani, benchè ne abbiano assai più delle popolazioni celtiche. Noi occupiamo come un luogo di mezzo fra le altre due nazioni, e siamo forse meno atti dei Celti ad apprendere le forme sensibili, e meno disposti dei Germani ad asseguire i concetti razionali. Il che, se nuoce da un lato, profitta dall'altro, perchè, accozzando insieme le due doti contrarie, e contemperandole a misura, secondo l'armonica e dialettica ragion dei contrari, godiamo dei loro vantaggi, e, bisognose come sono l'una dell'altra, aggiungiamo loro integrità e perfezione. Se si ragguaglia la nostra lingua colla francese e colla germanica, si troverà forse che il genio della prima partecipa per qualche rispetto alle proprietà delle due altre; più analitico di questa, e più sintetico di quella. I Tedeschi, peritissimi e sottilissimi speculatori, non paiono esprimere così bene i loro concetti, come gl'Italiani, e certo sottostanno per questa parte ai Francesi; onde spesso nei loro libri le idee sfumano, perchè non sono ben distinte e contornate dalla forma. Dall'altro lato, se gli scrittori francesi sono delineatori più limpidi e più risoluti degl'italiani, questi, credo, sono disegnatori più robusti e più eccellenti scultori; perchè il rilievo che si dà ai concetti, dipende dal risalto ch'essi hanno nell'animo di chi scrive. Ora il pensare e l'immaginare italiano è assai più maschio e risentito, che il francese (2). Ma qualunque opinione si abbia a questo proposito, gli

(1) STRAUSS, *Vie de Jésus, trad. par Littré.* Paris, 1840, tomo II, parte 2, p. 765-773.

(2) Vedi la nota XIX in fine del volume.

Italiani non debbono dimenticare che la facilità loro a essere impressionati dagli oggetti esterni, la loro maestría nello esprimerli, e le delizie del paese che abitano, possono agevolmente far trascurare o corrompere quelle verità che più importano; onde non a caso la Providenza accese nel mezzo di essi quella viva fiamma che può comunicare ai ciechi e freddi uomini la luce e il calore vitale.

Varie cagioni erano già concorse nei bassi tempi a sviare alquanto gl'Italiani dagli ordini del retto filosofare. Il corpo della nazione non era mai stato infetto e viziato; tuttavia gli uomini increduli o indifferenti nelle cose religiose, anche allora non mancavano. Può essere, come altri ha sospicato (1), che la precoce incredulità del medio evo si connetta colle ultime reliquie dell'Arianesimo, il quale, risalendo alle dottrine dei gnostici, che il partorirono, si può considerare come il razionalismo più antico che mosse guerra al Cristianesimo fin dal primo suo nascere. Ma lasciando stare questo punto, intorno a cui si può solo conghietturare, egli è certo che la miscredenza italiana di quei rozzi tempi, se non ebbe origine, crebbe e fu nudrita specialmente nelle corti; prima nella reggia imperiale di Federico II; poscia nei palagi dei tirannelli italiani, e in particolare degli Ezzelini, degli Angioini, dei Visconti, degli Sforzeschi, dei Medici, dei Farnesi, dei Gonzaghi e degli Estensi. La civiltà, che tira a corruzione quando i miglioramenti sensibili prevalgono ai morali, e i fatti alle idee, suol partorire una spezie di sensismo speculativo e pratico, poco alieno dall'empietà; il quale nasce per ordinario nelle classi signorili, a cui colla coltura abbondano i sussidi della corruttela. Onde si vede che la declinazione delle credenze religiose in Italia cominciò principalmente da coloro che fomentarono la disunio-

(1) Eckstein, *Le Catholique*, tomo I, p. 282-283.

ne di essa, e che, dopo averla smunta e tiranneggiata, vi chiamarono i forestieri, e misero il colmo alla servitù della patria.

Fra i filosofi del medio evo molti trascurarono la tradizione scientifica, movendo dalla filosofia arabicogreca, cioè dall'Aristotile dei Soriani e dei Califfi, come da unico o quasi unico loro antecessore. Ma all'incontro la ragione prescrive che *non si salga filosofando a un antico anello, o al primo capo della catena scientifica, senza riandare gli anelli interposti e legittimi della tradizione;* altrimenti il filo tradizionale si rompe, e la scienza dietreggia. Un altro errore degli Scolastici fu l'antiporre Aristotile a Platone, meno eterodosso per più rispetti dello Stagirita. Ora non si può errare impunemente nelle dottrine, specialmente filosofiche; onde non è da stupire se il culto eccessivo del Peripato generò il nominalismo e quella setta ambigua dei concettuali (come oggi si suol chiamare), non diversa sostanzialmente dall'altra fazione; le quali spianarono la via a tutti gli errori della filosofia moderna, e furono il sensismo ed il psicologismo dei bassi tempi. I filosofi italiani del secolo quindecimo e del seguente aggravarono il male, annullando le tradizioni cristiane, e ritirando la luce delle verità ideali verso le ombre del gentilesimo. Perciò l'opera loro, utile, anzi mirabile, rispetto all'erudizione, fu in filosofia un vero regresso. Il che tanto è vero, che chi voglia ritessere al dì d'oggi la tradizione della scienza, può quasi lasciarli in disparte (dal Bruno in fuori) e risalire agli Scolastici.

Ho fatta questa breve intramessa, per mostrare come in Italia il terreno era in parte preparato a ricevere il seme luterano, e a farlo germogliare con rigoglio e celerità maggiore, che non avea fatto nella Germania medesima. Parlo delle classi colte e guaste, non dell'universale, che si mostrò sempre avverso alle novità licenziose. I due Socini recarono a perfezione il princi-

pio protestante, adoperandolo a distruggere l'ontologia cristiana, come Lutero se n'era prevalso a sovversione dei riti e degli ordini cattolici. Il monaco sassone avea combattuta la gerarchia e la tradizione: i due gentiluomini sanesi mossero guerra all'Idea stessa, e vi sostituirono un nominalismo e un sensismo immascherati alla razionale, e temperati soltanto da quei rudimenti o simulacri ideali, cui la dotta gentilità avea salvi dalla ruina del vero primitivo. Perciò, mentre i Protestanti pigliavano dai pagani scrittori gli accessori e la facondia, i Sociniani ne rinnovavano sostanzialmente gli spiriti e le dottrine. Imperocchè il Socinianismo, ripudiando il sovrintelligibile ideale e rivelato, oscura, per necessità di logica, l'intelligibile, lo spoglia di quella purità e perfezione che ridonda dai dettati evangelici, riduce la sapienza di Cristo all'angusta misura di Socrate e di Platone, e sostituisce insomma all'Idea splendida e adequata della Cristianità cattolica l'Idea manca e caliginosa della filosofia gentilesca. Le verità sovrarazionali della rivelazione vengono serbate da esso pure in sembianza, come semplice linguaggio ed espressione dell'intelligibile, a fine di stabilire un'armonia apparente fra l'aristocrazia sociniana e la moltitudine, e formare una dottrina essoterica a uso solamente del volgo (1).

Il primo passo nella via dell' errore venne fatto dai Tedeschi: il secondo dagl'Italiani: il terzo ed ultimo fu opera dei Francesi, in cui prevale il genio celtico. Nel secolo sedicesimo la Francia non era abbastanza culta, da poter entrare in una via che richiede una certa abitudine di speculazione; nè Calvino, in ordine ai dogmi ideali, fece altro che copiar Lutero. Ma nella età seguente il Descartes diede l'ultima mano al principio protestante, traportando la semenza funesta dalle dot-

(1) Vedi la nota XX in fine del volume.

trine religiose nel campo delle filosofiche. E veramente il processo cartesiano, nella speculazione, consuona a capello col metodo protestante nelle credenze; giacchè la via dell'Esame introdotta da Lutero è la mera analisi applicata alla religione. Ora l'analisi, se non è preceduta dalla sintesi, importa il dubbio, annienta la fede, e dai particolari ai generali salendo, tiene una via contraria al progresso razionale. Il discorso analitico e l'esame, adoperati senza una sintesi anteriore, ripugnano del pari ed essenzialmente alla fede e alla ragione; convengono alla psicologia e alle altre scienze seconde (benchè anche queste abbiano d'uopo di una base sintetica), non all'ontologia, che è la scienza principe e suprema. Il vero ideale, intuitivo e rivelato, è di sua natura assiomatico, e si riduce a corpo di scienza, deducendo e non inducendo, sintetizzando e non analizzando, e procedendo in somma per modo affatto diverso dalle scienze naturali e dalla filosofia secondaria: l'analisi può solo venire appresso, e se vuol precedere, non può giovare altrimenti, che a guisa di semplice apparecchio. La sintesi primitiva costituisce in religione la fede cattolica, e in filosofia la fede razionale verso l'Idea: ella è la cognizione del vero contemplato nelle analogie, o in sè stesso, per mezzo del verbo ieratico. Quando l'animo del fanciullo cattolico, formato e disposto dalla doppia instituzione del Catechismo e della grazia, della Chiesa di Dio, giunge a quel grado di cognizione che gli permette di dire sentitamente e con pieno arbitrio: io so e credo; egli acquista la doppia fede dell'uomo e del cristiano. La sufficiente notizia del vero intelligibile e sovrintelligibile ch'egli ha ricevuta dalla parola educatrice, rende intima la sua persuasione, e l'ossequio ragionevole. Avendo apprese dal magistero ecclesiastico le verità razionali e i dogmi arcani della religione, egli ammette quelle in virtù della loro propria evidenza, e guidato dalla luce che diffondono,

crede all'autorità della favella rivelatrice che l'esprime e l'accompagna, crede ai misteri incomprensibili, per la guarentigia autorevole degl'insegnatori. Così l'uomo che per la grazia del primo rito era già abitualmente cristiano, riesce tale in atto, piglia libero possesso dell'Idea perfetta, ed entra con essa alla cittadinanza spirituale, conferitagli nel celeste regno. Niuno può determinare l'istante preciso e il modo speciale di questa operazione in ciascuno individuo; giacchè la verità assoluta e moltiforme del Cristianesimo può influire nello spirito per mille diverse guise; e l'impressione divina che accompagna ed accresce l'efficacia di quella, può attemperarsi in varii modi all'indole speciale del fanciullo, e alle condizioni in cui è collocato. Ma ciò che è manifesto si è, che la fede cristiana e la fede razionale nel fanciullo bene instituito non vengono mai precedute dall'analisi, dal dubbio, dall'esame, e che il metodo cartesiano e protestante ripugna del pari alla religione e alla natura. Nei due casi si annulla la fede collo scetticismo, a fine di poterla rifare coll'esame: si rinunzia el possesso di un dono così prezioso, ricevuto dall'educazione, e s'incorre nel grave rischio di non poterlo ricoverare, come colui che trovandosi aver fra mano un gran tesoro, necessario alla sua vita, eleggesse di scagliarlo in mare per avere il diletto di ripescarlo, faticando e nuotando con pericolo di annegarsi. E veramente la fede, che è l'innocenza dello spirito, è, come quella dei costumi, assai più facile a conservare, purchè si adoperi la debita vigilanza, che a racquistare quando si è perduta. La fede è la vita delle anime; le quali, a guisa dei corpi, non possono destarsi dal sonno mortale, e risorgere senza miracolo.

Se non che, il Cartesianismo aggrava ancora la mano, ed accresce il vizio del processo protestante. Il quale nel suo cominciare è scettico verso la rivelazione, ma riconosce almeno l'autenticità della Bibbia, che dee

guidarlo alla cognizione di quella, e tutte le verità morali che sono connaturate allo spirito dell'uomo. Laddove lo scetticismo del Descartes è generale, e comprendendo tutti i veri, nè facendo sparagno condizionato di alcuni, se non con una clausula assurda e ridevole, si toglie ogni sussidio opportuno a riedificare la scienza. Lutero e Cartesio s'accordano a voler rifare il vero colla disamina; ma l'uno stringe l'opera sua ai dommi rivelati, l'altro l'allarga alla verità universale e assoluta. L'uno lavora su certi dati naturali che gli rimangono; l'altro sul nulla. La pretensione del primo è una insigne temerità: quella del secondo una follía ridicola.

Dalle cose testè discorse si deduce una conseguenza di gran rilievo; cioè che la prima invenzione del psicologismo si dee attribuire piuttosto a Lutero, che a Cartesio. L'eresiarca gittò il seme fatale che fu esplicato dal francese filosofo. Il primo sostituì il metodo psicologico al metodo ontologico nella religione: il secondo applicò questa innovazione alla filosofia in particolare, e per essa a tutto lo scibile. L'uno troncò il filo della tradizione religiosa: l'altro diede lo sfratto eziandio alla scientifica. Da Lutero e dal Descartes nacquero i mostri gemelli della falsa teologia e della filosofia mendace, che regnano tuttora dove è spento o languisce il principio cattolico. La teologia e la filosofia moderna, procreate dallo stesso vizio metodico, hanno avuto un corso conforme, e, direi così, parallelo, che meriterebbe di essere attentamente studiato. A ogni nuovo passo dell'una nel corso fatale dell'errore si accompagna un nuovo passo dell'altra: traviamento risponde a traviamento, e precipizio a precipizio. E come il principio era stato unico nelle due discipline, cosi l'esito fu somigliante; anzi il fine di entrambe fu un regresso al cominciamento. La filosofia cartesiana riuscì allo scetticismo, e la teologia luterana al razionalismo biblico, che

è lo scetticismo teologico; giacchè l'uno nega ogni vero naturale, come l'altro ogni dettato che sormonti la natura. Lo scetticismo, che era il punto comune donde mossero le due scienze, fu pure il termine in cui riposarono. Uscite dal nulla, tornarono nel nulla.

Il protestante crede di poter apprendere la verità rivelata colla sola lettura dei libri sacri: Cartesio stima di poter rinvenire il vero naturale colla considerazione e collo studio di sè medesimo. Quindi, come a rigor di logica, secondo Lutero, si danno o almeno possono darsi tanti Cristianesimi, quanti sono i lettori della Bibbia; così tu devi ammettere tante filosofie, quanti sono i filosofanti, se credi al Descartes, rinnovatore della verità subbiettiva, immaginata da Gorgia e da Protagora. E di vero, l'oggetto vuol germinare dal soggetto, e l'intelligibile dal sensibile, a tenore del sistema cartesiano; e la stessa grammaticale struttura del suo principio indica il genio subbiettivo e la fiacchezza universale della dottrina che ne procede. Imperocchè, se altri dicesse: *l'animo mio pensa, dunque è*, accennerebbe in qualche modo a una verità generale, indipendente, assoluta; ma chi invece esordisce, dicendo: *io penso, dunque sono*, concentra il vero nell'individualità propria, e lo imperna, per così dire, nella persona del filosofo. Il che tanto è vero, che il Descartes protestò apertamente di non voler tessere un entimema risolubile in un sillogismo, ma esprimere un semplice fatto primitivo; giacchè nel caso contrario, bisognerebbe sottintendere una proposizione necessaria e generica: *ciò che pensa, è*. Cartesio, all'incontro, pone la radice del vero in sè medesimo, e deduce l'essere dal proprio pensiero, come se dicesse: *io sono il vero assoluto*. E siccome egli esprime il principio di tutto lo scibile, personificandolo in sè stesso e parlando in persona prima, egli si agguaglia al Dio di Mosè, pronunziante: *Io sono colui che sono*. Il carattere proprio del Cartesianismo, che vuol cavare

l'intelligibile dal sensibile, e far dello stesso Dio una creatura dello spirito umano, anzi dello spirito di Cartesio, non potrebbe scoprirsi meno dissimulatamente. Dal creare Iddio mentalmente, all'essere Iddio, non corre un gran divario; onde non dee far meraviglia se il padre della sapienza moderna trovò fra i suoi discendenti di Germania un ardito e valoroso ingegno, che assunse l'ardua impresa e la condusse a compimento (1).

Oggi si costuma, assai più che in addietro, di ripetere a ogni poco certe sentenze intrinsecamente false, senza esaminarle, spacciandole quasi per assiomi e dando loro un valore che dipende dalla sola consuetudine invalsa di replicarle; quasi monete false, ma correnti, nella repubblica degli scrittori. Tal è, per esempio, questa proposizione, che *il Descartes creò la filosofia libera dell'età moderna* (2). Cito un solo passo, tratto da un'opera pregevole per l'erudizione, e dettata da un uomo che, francese di avita origine e tedesco per adozione, rappresenta l'intimo connubio dei princìpi cartesiani colla moderna filosofia germanica: potrei allegarne cento, che dicono altretanto. L'asserzione è assolutamente falsa, se per libertà non s'intende la licenza, che è la sua maggior nemica (3). Il Descartes volle ripetere la libertà di filosofare dallo spirito dell'uomo, come altri osò derivare la libertà degli Stati dall'arbitrio del popolo: entrambi la distrussero. La dottrina del Locke e del Rousseau sulla sovranità popolare non è altro che il psicologismo applicato alla politica, e la subordinazione dell'ontologia alla psicologia nella scienza civile. Il far dipendere l'Idea dall'uomo, l'annulla: il far germogliare l'intelligibile dal sensibile, rende l'uomo schiavo del senso e di sè medesimo; sorte pessima

(1) Vedi la nota XXI in fine del volume.

(2) Ch. L. Michelet, *Ex. crit. de la Mét. d'Arist.* Paris, 1836, p. 249.

(3) Vedi la nota XXII in fine del volume.

di servitù. La sola libertà sincera e legittima consiste nel porger libero omaggio alla signoria dell'Idea, che sottraendo l'uomo alla dura schiavitù di sè stesso e del mondo, lo assoggetta al dolce imperio della Mente creatrice. Quando lo spirito umano si vuol ribellare da questo supremo e legittimo dominato, egli diventa mancipio e ludibrio della natura sensibile; imperocchè l'uomo non comunica seco stesso, se non in quanto fa parte degli esseri naturali, ed è dotato di virtù sensitiva. Si osservi in effetto che, da Cartesio in poi, la filosofia fu schiava della immaginativa e della poesia, dei sensi e della fisica. I sensisti di Francia e d'Inghilterra sono più fisiologi, che filosofi; i panteisti di Germania sono meno filosofi, che poeti.

Fermata la sussistenza del proprio pensiero, come primo principio della verità, il Descartes ne argomenta l'esistenza di Dio, perchè fra i propri concetti trova quello dell'Ente perfettissimo. Da tal nozione egli deduce la realtà della cosa rappresentata, sia perchè quella dee avere una causa esterna e condegna, e perchè l'essenza dell'ente che vi è effigiato, inchiude l'esistenza. La prima di queste due prove è l'argomento ordinario di causalità dimezzato, e quindi menomato di forza. Quanto alla seconda, farebbe meraviglia il vedere che sia potuta uscire da un cervello filosofico così leggiero, come quello del Descartes, se non fosse troppo chiaro che il valoroso Francese la rubò agli Scolastici, e forse a santo Anselmo, guardandosi però cautamente dal confessare il proprio furto. Dico forse, perchè non è necessario il supporre che Cartesio abbia letto il Monologio o il Proslogio: la sola dottrina comune delle scuole, che in Dio l'essenza s'immedesima coll'esistenza, conteneva la sostanza del raziocinio cartesiano. Ma il Descartes ebbe cura di avvertirci in questo medesimo luogo del suo progresso filosofico, che un argomento così profondo non poteva esser pascolo da' suoi denti, nè

frutto del suo giardino. Imperocchè egli cade in una di quelle splendide ed enormi contradizioni che son più chiare del sole nel suo meriggio. Dopo avere poco innanzi stabilito che la coscienza del proprio pensiero è la prima verità e la base di ogni certezza, egli, parlando di Dio, afferma che ogni vero e ogni certezza dipendono dalla veracità della sua natura. Per tal modo egli deduce la legittimità dell'idea di Dio dal sentimento di noi stessi, e il valore di questo sentimento dall'idea di Dio (1). Non contento di questo bel circolo, onde uno scolarello di logica si vergognerebbe, egli entra in un'altra contradizione, se non maggiore, ancora più stupenda della prima; e afferma che le verità metafisiche, morali, matematiche, le verità assolute di ogni genere, dipendono dal libero arbitrio della volontà divina. Tanto che, se il tutto è maggior della parte, se l'ingiustizia è cosa detestabile, se l'effetto suppone una causa, ciò accade perchè Iddio ha voluto che così fosse, quando avrebbe potuto volere e determinare il contrario. Samuele Clarke, mentre era tuttavia fanciullo avendo appreso che Iddio è onnipotente, discorreva seco medesimo che la potenza divina non avrebbe potuto annientare lo spazio contenuto nella stanza ov'egli albergava. Questo concetto, puerilmente espresso, ma sostanzialmente vero e profondo, presagiva un metafisico non volgare. All'incontro il Descartes, valente matematico, e in età matura, crede possibile a Dio l'operare che due via due facciano cinque. E perchè disdirgli il potere di annullar sè stesso, e di essere e non essere nello stesso tempo? Questa meraviglia, per un metafisico, non sarebbe maggiore di quella. Ma il primo presupposto è una pietra di paragone sufficiente, onde apprezzare l'ingegno filosofico del suo autore (2).

(1) Vedi la nota XXIII in fine del volume.
(2) Vedi la nota XXIV in fine del volume.

Non è mio proposito di riandare tutte le parti del sistema cartesiano, ma solo di considerarne i princìpi e le fondamenta, in quanto accennano al vizio principale di tutta la filosofia moderna. Aggiungerò nel seguente capitolo, esponendo la sintesi ideale, qualche avvertenza più sottile sul pronunziato di Cartesio. Qui basti l'aver notato che il psicologismo è l'essenza di tal dottrina, e l'aver dimostro come ne' suoi primi progressi ella si ravviluppa nei paralogismi più dozzinali, e fa prova di una temerità, di una spensierataggine e leggerezza incredibile. Se tuttavia ci si trovano alcune parti buone, non se ne dee saper grado al Descartes, sia perchè non ve ne ha una sola di cui egli sia autore, e perchè ripugnano tutte manifestamente a' suoi princìpi; onde dobbiamo ringraziarne, non lui, ma la sua incapacità logica, così singolare, ch'egli è forse difficile trovarne un altro esempio nelle istorie. Ma i suoi successori, migliori dialettici, ci mostreranno il principio cartesiano nella schietta e nuda orridezza delle sue conseguenze. Nel resto, quando si considera tutta la dottrina cartesiana, anche usando molta benignità, e rimovendo l'occhio dalla manifesta discordanza delle parti, non si può avere in maggior conto, che di un abbozzo affatto superficiale. Dopo di avere con un tratto di penna cancellata tutta l'umana filosofia, egli toglie in poche pagine a rifabbricare tutto il mondo ideale, e *descriver fondo a tutto l'universo;* in quest'opera erculea egli sdrucciola, e per lo più salta sulle materie più rilevanti, ardue, profonde, con una disinvoltura, una rapidità, una franchezza, una sbadataggine, ch'io non so se si debba chiamare cavalleresca o francese, ma che certo è affatto insopportabile. Non ti par egli, a leggerlo, di vedere un giovane soldato, vivo, spiritoso, avventato, arrogante, sprezzatore delle cose altrui, alto estimatore delle proprie, che scorre l'Europa in sulle poste, filosofeggia su due piedi, parla la lingua di Parigi, e ti porge

nel suo contegno un simbolo della dottrina che professa? E quando io paragono le opere filosofiche di questo scrittore ai Dialoghi di Platone, alla Metafisica d'Aristotile, alla Trinità di santo Agostino, e alla Somma dell'Aquinate, non trovo nulla di comparabile alla petulanza di lui, fuorchè la semplicità esemplare de' suoi ammiratori. Cartesio, lo ripeto, fu un gran matematico; ma fu un pessimo filosofo. Non si aspetta a me il giudicarlo, come fisico; ma credo di poter affermare, senza errore, che i suoi princìpi erano per molti rispetti più degni dell'età di Anassimandro, di Democrito e di Lucrezio, che del secolo di Galileo. Il suo atomismo accenna a una scienza assai più rozza e imperfetta, che quella di Empedocle e di Eraclito. Quando egli dice: *datemi materia e moto, e io farò il mondo,* queste parole, che alcuni hanno qualificate come sublimi, mi paiono esprimere una iattanza degna di Gradasso filosofo. Archimede disse: *datemi un punto d'appoggio, e io solleverò il mondo.* Il motto è veramente sublime, perchè, sotto una forma iperbolica, significa una verità, cioè la forza maravigliosa della leva. Laddove il detto di Cartesio è ridicolo, perchè falso. Iddio stesso non avrebbe potuto fare il mondo, se avesse solo creato gli atomi e il moto, senza le forze organiche e inorganiche della natura.

Parecchi moderni hanno assomigliata la riforma cartesiana della filosofia alla riforma socratica. Ma la convenienza che corre fra esse, è solo apparente. Socrate disse: *conosci te medesimo;* cioè, contempla e studia te stesso nella idea divina: ma si guardò dalla follía di voler fondare logicamente sulla conoscenza interiore dell'uomo la verità assoluta. La sua psicologia è la propedeutica, e per così dire, il pedagogico tirocinio, non la base dell'ontologia. Senza che, la disciplina di quest'uomo sommo fu più popolare e preparatoria, che altro, e vi si dee ricercare il retto senso e la sapienza pra-

tica, anzichè il rigore delle scienze speculative. Ma ciò che differenzia principalmente Socrate da Cartesio, si è che quegli presentì la teorica delle idee assolute, e ne pose il germe, che venne poscia esplicato da Platone (1). Il quale, intendendo ontologicamente l'oracolo delfico, si mostrò figliuolo legittimo di Socrate; non così il Malebranche di Cartesio. L'autore della visione ideale è il successore diretto dei neoplatonici e di santo Agostino (2).

Le idee innate del Descartes differiscono affatto dalle idee platoniche (3). Quelle sono nozioni impresse nell'anima, dalle quali non si può trarre logicamente nulla di obbiettivo; laddove le idee platoniche sono fuori dell'anima, sono eminentemente obbiettive e assolute. Le prime non si possono veramente chiamare ingenite, fuorchè rispetto a noi, e si dovrebbero più tosto dir concreate o congenite; laddove le seconde sono innate in sè stesse. Cartesio adunque, non solamente tirò indietro di più secoli la filosofia, ma peggiorolla, rispetto all'antica scienza gentilesca del mondo italogreco e orientale. Tanto che il filosofo francese si trova essere addietro di gran lunga dal segno a cui Gotama, Diaimini, Patandiali, e lo stesso Capila (4), aveano recato la scienza forse venti o venticinque secoli prima di lui. Progresso invero maraviglioso! E tuttavia v'ha chi reputa le scienze filosofiche obbligate a un tal uomo? Che

(1) *Cons.* Ritter, *Hist. phil., trad. par Tissot,* tomo II, par. 1, p. 47-48.

(2) Vedi la nota XXV in fine del volume.

(3) Vedi la nota XXVI in fine del volume.

(4) Se Capila appartiene originalmente, come pare, al Buddismo di Casiapa, penultimo dei passati Buddi e anteriore di più secoli a Sachia Muni, egli dee essere molto antico. Al protobuddismo di Casiapa sembra pure che riferir si debba la setta dei Giaini, parallela e gemella al Samaneismo di Sachia, benchè distinta da esso. Ma di ciò altrove.

penseresti di chi stimasse Erostrato benemerito dell'architettura? (1).

Il Descartes, ponendo il pensiero come principio della filosofia, la fonda sovra un fatto, e colloca in un primo fatto il primo vero (2). Ogni fatto è un sensibile; e tal è quello di Cartesio. E certamente la sentenza: *io penso, dunque sono*, equivale a questa: *io sento di essere pensante*, ovvero: *io penso il sentimento, che ho di me stesso;* e più concisamente: *io sento, dunque sono*. Se invece di dire *io penso*, si dicesse *io sono attivo*, la proposizione si vantaggerebbe, in quanto l'attività intima dello spirito è la radice del pensiero, e la prima forma sensibile sotto la quale sentiamo noi stessi. Ma in qualunque modo la sentenza si rivolga, ella esprime sempre un fatto sensibile; imperocchè l'attività, il pensiero, e qualunque altra facoltà e operazione dell'animo nostro, non si manifesta alla riflessione, se non come un sentimento, e noi non sappiamo di pensare e di operare, se non in quanto ci sentiamo dotati di virtù cogitativa ed attiva. Il pensiero, conosciuto per via della riflessione, è un mero fatto della coscienza, che appartiene al senso interiore; onde il Cartesianismo, che muove da quella, colloca in un fenomeno della facoltà sensitiva la base della scienza. Ora, siccome ogni sistema che deriva la cognizione umana dal sensibile, chiamasi sensismo, il Descartes si dee riputare per legittimo autore del moderno sensismo psicologico. Dal che nasce un altro conseguente rigoroso, cioè che il Locke, il Condillac e tutti i sensisti recenti, i materialisti, i fatalisti, gl'immoralisti, gli atei, sono veri e schietti Cartesiani, per ciò che spetta al principio onde muovono filosofando. Nè rileva che i successori del Locke facciano caso della sensazione sola, e non del sentimento inte-

(1) Vedi la nota XXVII in fine del volume.
(2) Vedi la nota XXVIII in fine del volume.

riore; imperocchè questo e quella convengono nell'essere forme sensitive, destituite di obbiettività assoluta; e nell'ammettere alcuna di tali forme (non importa quale) come principio dello scibile, consiste appunto la nota essenziale del sensismo. Si debbono perciò riporre fra i sensisti anche i fautori di quell'idealismo che si potrebbe chiamar psicologico, perchè appoggia le sue dottrine ai sensibili interni, e non alle idee obbiettive. Che se i sensisti moderni non sono anche Cartesiani in ontologia, la colpa logica di questo divorzio non si vuol già imputare ad essi, ma al Descartes, che nella ricerca degli enti rinnegò il suo principio, e fabbricò un sistema ontologico, eversivo delle proprie basi.

Il sensismo è certamente in sè medesimo un sistema assurdo e funestissimo per le sue conseguenze. Esso rivolge affatto il vero ordine delle cose, e deduce le idee dai sentimenti, quando una filosofia imparziale e profonda dimostra che i sentimenti dall'Idea provengono. Il senso intimo e la sensazione derivano dal conoscimento, perchè i sensibili, così materiali, come spirituali, traggono la loro origine dall'Idea, che col medesimo atto creativo li rende reali e conoscibili. Invece di dire, *niente trovarsi nell'intelletto che non sia prima nel senso;* il che è fuor di dubbio, se s'intende in un certo modo; sarebbe assai più proprio lo stabilire l'adagio contrario, affermando, *non darsi nulla nel senso, che non sia stato prima nell'intelletto,* come dichiarerò altrove (1). Non si creda però che questa sentenza conduca all'idealismo ontologico. Gl'idealisti dicono che la sensazione è l'idea trasformata, e le negano ogni realtà, come sensazione. La cagione del loro errore consiste nella formola della loro ontologia, di cui la formola psicologica è la versione e la copia. Siccome essi disdi-

(1) L'Hegel dice altretanto, ma in senso panteistico, differentissimo del nostro.

cono all'Idea la virtù creatrice nel giro delle cose reali, sono eziandio costretti a negarla negli ordini del conoscimento. Ma di ciò in altro luogo.

Il predominio del sensismo nell'età moderna è una delle cause più principali delle angustie a cui è ridotta la filosofia presente (1). Se si leggono le opere rimasteci di alcuni filosofi illustri dell'antichità, o si cerca di ricomporre coi frammenti superstiti i sistemi degli altri, e quindi si paragona il concetto ch'essi avevano della filosofia, con quello che noi ne possediamo, senza fare avvertenza all'ordine dei tempi, altri sarebbe inclinato a credere che gli antichi sono moderni, e che i moderni e converso sono antichi, ovvero che il progresso dello spirito umano è fatto a ritroso, come quello dei granchi. Leggasi la sola Metafisica di Aristotile, e si consideri quante quistioni vengono trattate profondamente, o almeno toccate da quel gran savio, che a' dì nostri sono, non già trascurate, ma ignorate, e nè anco presentite dalla più parte di que' filosofi che hanno per così dire in pugno la scienza, e ne sono riputati prìncipi. Che diremo dei filosofi arabici, indiani, cinesi, contuttochè ci siano conti così imperfettamente? V'ha più sostanza ideale negli Upanisadi e nel Taoteching, che in nove decimi dei filosofi francesi, dai tempi di Abelardo sino ai nostri. Che diremo dell'antichissima sapienza, tralucente nei simboli, negli arricordi, nelle favole dell'India, della Persia, della Caldea, della Fenicia, dell'Egitto, delle pelasgiche, elleniche, celtiche e germaniche popolazioni? Perfino nelle ruine americane si possono subodorare i vestigi di un filosofare superiore per alcune parti a quello del nostro secolo. Le vaste dimensioni, e, per dir così, le proporzioni enciclopediche e colossali della filosofia, furono conservate eziandio nel medio evo, per quanto lo comportava la rozzezza dei

(1) Vedi la nota XXIX in fine del volume.

tempi, atteso l'autorità suprema che ci aveva Aristotile, e la larghezza dell'Idea cattolica.

Ma ai dì nostri la filosofia, fuori di Germania, si riduce a due o tre punti di psicologia, anzi per molti, alla sola quistione dell'origine delle idee. La qual quistione è, senza dubbio, di momento; ma non può essere trattata a dovere, nè acconciamente risoluta, se non dopo parecchie altre, e segnatamente dopo molti teoremi ontologici; giacchè non si può conoscere la genesi delle idee, se non si conosce prima la genesi delle cose, essendo quella, a rispetto nostro, la derivazione e l'espressione di questa. I Tedeschi sono in parte immuni da questi difetti: il loro metodo, se non è veramente, si sforza di essere ontologico; il cerchio delle loro cognizioni spazia ampiamente, ed è talvolta vizioso per soverchia grandezza, come quello che usurpa le giuridizioni delle altre discipline. Se non che, la filosofia germanica è rosa dal tarlo del panteismo che impedisce l'ingegno de' suoi cultori di portare condegni frutti. Ma tornando ai sistemi che signoreggiano nelle altre province d'Europa, dico che la loro meschinità e grettezza a ragguaglio degli antichi, è un effetto del sensismo, che ne vizia le radici. Laddove i migliori filosofi dell'antichità gentilesca tengono più del cristiano, che del pagano; i moderni ritraggono assai meno dall'Evangelio, che dalle false religioni precorse alla sua promulgazione. Il che non è difficile ad intendersi, se si considera che le dottrine, verbigrazia, dei Platonici e dei Pitagorici, erano rivi assai meno discosti dalla sorgente della rivelazione primitiva, che il psicologismo e il sensismo moderno non sono dai fonti cristiani. Quelle erano tradizionali, per quanto le tenebre del gentilesimo il consentivano: questi sono eterodossi per essenza, e hanno rotto ogni legame colla religione. La libertà sfrenata onde si pregiano, è il verme che li divora e gli adduce a vergognosa morte.

I sensisti, collocando nei sensibili la base di ogni conoscenza e di ogni esistenza, oltre allo spiantare la speculazione, tagliano i nervi del discorso e del sapere in generale, e nocciono a tutta l'enciclopedia. Può parere a prima fronte che il loro modo di filosofare conferisca alle scienze osservative e sperimentali, come quello che converte la filosofia medesima in una disciplina dello stesso genere, e ne fa, per così dire, un ramo della fisica. Ma il contrario accade, chi consideri attentamente. Senza entrare nell'intima ragione delle scienze naturali, il che vorrebbe un lungo discorso, mi contento di notare che esse, come ogni altra disciplina, richieggono nei lor cultori un abito d'ingegno sagace e profondo, che penetri addentro, quanto meglio è possibile, nelle viscere del suo oggetto. Ora il sensismo, che di sua natura se ne va tutto in superficie (giacchè i sensibili sono la corteccia delle cose), dee ingenerare nello spirito de' suoi cultori una disposizione contraria alla profondità, e renderlo a lungo andare simile a sè medesimo. E così è veramente; tanto che non si può immaginar nulla di più frivolo e superficiale, che questo sistema, eziandio ne' libri de' più ingegnosi fra' suoi seguaci. Nè i sensisti (parlando in generale) hanno propriamente ingegno, ma bensì spirito; che è la disposizione più connaturale alla loro foggia di filosofare. Leggi gli scritti del Condillac, dell'Helvetius, del Cabanis, del Tracy, e non ti potrai dolere che non siano spiritosissimi; e anche troppo; ma l'ingegno, cioè la profondità e la virilità del pensiero, al tutto manca. I loro sistemi sono lavorietti arguti, sottili, ma microscopici e delicatissimi, che non hanno più consistenza di un ragnatelo, e se ne vanno con un soffio. Quindi è che la nota più insigne del sensismo, se hai l'occhio solamente alle forme, è la fanciullezza: ci trovi l'aria, le fattezze di un bambino; e bene spesso anco l'innocenza; perchè ti accorgi che que' buoni filosofi sono per lo più uomini della miglior pasta

del mondo, e non hanno il menomo sospetto della maravigliosa vanità dei loro sistemi; come ragazzi che congegnano le mulina di paglia e i castellucci di carte, colla gravità e colla premura che gli uomini mettono nei negozi. Insomma il sensismo è il bamboleggiare, o piuttosto il rimbambire della filosofia, e non ha maggior momento di un giuoco ingegnoso, com'è, verbigrazia, quello degli scacchi. Anzi io reputo che i buoni scacchisti siano più difficili a formare e a trovare, degli eccellenti sensisti, e che la società umana si vantaggi tanto meglio dei primi, che dei secondi, quanto l'opera di quelli è più squisita, e il passatempo lontano da ogni pericolo (1).

Le scienze storiche sono oggidì in voga, sia perchè la quantità dei materiali archeologici e filologici di cui possiamo disporre, è maggiore che per l'addietro, e perchè, versando esse sui fatti, paiono avere più saldezza delle idee in un secolo propenso a chimerizzare o a dubitare, e perchè, in fine, gustano meglio agli spiriti sodi, che in questa inopia di buone dottrine, non si risolvono a pascersi di fumo e di vento. Perciò la predilezione per la storia indica sanità di gudicio; forse talvolta con qualche debolezza; perchè gl'ingegni forti non amano per lo più di fermarsi nei fenomeni, sapendo camminare e spaziare con passo spedito e sicuro nel mondo razionale, non meno che in quello dei sensi. Che se il sensismo potè favorire da un lato gli studi storici, nocque loro dall'altro, non solo per l'abito superficiale di cui informa gl'intelletti, ma eziandio per una ragione speciale, risultante dalla sua intima natura. La qual ragione si è, che il sensista giudica del passato e del futuro dal presente, perchè il presente è la sola dimension del tempo che faccia impressione nella virtù sensitiva. Ond'egli è poco atto a conoscere ed apprez-

(1) Vedi la nota XXX in fine del volume.

zare quanto gli occorre di alieno dagli ordini attuali, e manca onninamente di quella dote per cui l'uomo sa trasnaturarsi all'uopo e trasferirsi collo spirito in tempi e luoghi remoti, di genio e di opere dall'uso nostro differentissimi; manca di quel senso profondo dell'antichità, senza il quale la storia dei popoli vetusti, ancorchè se ne sappiano i particolari eventi, è un enigma impenetrabile. Per la stessa cagione, egli è inclinato a rigettare il maraviglioso e lo straordinario che esce fuori del consueto tenor di natura. Ma quello che gli mette più afa, e di cui si mostra più acerbo e implacabile nemico, è il sovranaturale; il quale fa sul suo spirito lo stesso effetto, che l'aspetto dell'acqua sugl'idrofobi. Vedresti uomini tranquilli e mitissimi, perdere la loro pacatezza e gravità filosofica, arrossare o impallidire, e prorompere in manifesta collera, al solo udir menzionare seriamente un miracolo. Ora, siccome la storia dell'antichità è piena di maraviglioso e di oltranaturale, così vero come falso, costoro non sono in grado di penetrare nell'indole di essa; giacchè non si può intendere, nè spiegare il sovranaturale, eziandio falso, cioè il contranaturale, e capir l'opinione che lo produce e lo sostiene, chi non ammette un sovranaturale vero. Il quale fa ribrezzo ai sensisti, perchè importa la superiorità dell'Idea sul sensibile, e deduce dall'arbitrio di quella le leggi governatrici di questo. Ora il perfetto sensista nega affatto l'Idea, e non ammette altra realtà, che sensitiva; cosicchè il sovranaturale gli riesce tanto impossibile ad immaginare, quanto ripugna che la natura possa nulla contra sè stessa. I mezzi sensisti poi, quali sono quasi tutti i filosofi dell'età nostra, benchè accolgano l'Idea, la sottopongono ai sensibili; donde nasce la loro ripugnanza verso quanto sa in qualche modo di oltranaturale e di prodigioso. Eccovi che in Germania, e conseguentemente in Francia, il razionalismo teologico ha viziata la storia delle religioni, e

resi incomprensibili gli annali antichissimi; imperocchè, senza un concorso di eventi sovrastanti alla natura, la storia primitiva è un libro chiuso e suggellato, le origini e le vicende dei culti, anco falsi, sono inesplicabili, e la filosofia della storia torna impossibile. La fede è l'occhio della storia, e la rivelazione è la luce che ne rischiara i princìpi, il corso e l'indirizzo verso uno scopo determinato e supremo. Parrà strano che in Germania, seggio propizio dell'Idea, il razionalismo teologico, nato dal sensismo, sia potuto nascere e stabilirsi; ma la maraviglia scema, ogni qual volta si avverta che il panteismo colà dominante, non che esser netto dal sensismo, è una semplice forma di esso, come proverò in altra occorrenza (1).

Per chiarire l'universalità del sensismo nei tempi che corrono, e comprenderne tutto il valore, uopo è rifarsi indietro, risalendo al psicologismo introdotto dal Descartes, suo vero e legittimo progenitore. Le scuole figliate dal principio cartesiano si possono distinguere in cinque classi, le quali rispondono, almeno in parte, a cinque epoche distinte; dico in parte, perchè, atteso l'intreccio reciproco dei sistemi, e la pluralità delle nazioni coetanee in cui fiorì la filosofia, le dette classi non si succedono sempre a rigore, secondo il filo cronologico.

Nella prima classe collocheremo principalmente Renato Descartes, fondatore del psicologismo, benchè in ordine alla religione, il vero introduttore di questo processo sia Martino Lutero. Cartesio è sensista nei princìpi e nel metodo. Lo è nei princìpi, perchè stabilisce, come primo vero, il fatto sensibile della coscienza; lo è nel metodo camminando dalla psicologia alla ontologia, senza aver precorsa la via contraria. Infatti il psicologismo e il sensismo sono indentici: l'uno è il sen-

(1) Vedi la nota XXXI in fine del volume.

sismo applicato al metodo, l'altro è il psicologismo adattato ai princìpi. I contrasegni di questa classe di filosofi sono: 1.° la pretensione di creare una filosofia affatto nuova; 2.° il ripudio della tradizione religiosa e scientifica; 3.° lo scetticismo preliminare; 4.° l'assunto di voler fondare l'ontologia sulla psicologia, e quindi la necessità stabilita di ripudiare affatto l'antica psicologia, stabilita su dati ontologici; 5.° la considerazione del senso interiore, come primo vero; 6.° il predominio scientifico, dato alla personalità dell'uomo, e conseguentemente l'autonomia dello spirito, l'anarchia delle idee, la libertà assoluta di pensare negli ordini filosofici e religiosi, e la licenza civile che ne deriva.

Nella seconda classe primeggia Giovanni Locke. Le note che la contrasegnano, sono le seguenti: 1.° La congiunzione del senso esteriore coll'interiore, come primo vero. Nell'epoca precedente il senso intimo prevaleva, e le sensazioni erano semplicemente considerate, come fenomeni secondari e derivativi. Ma l'osservazione avendo chiarito che ogni sensazione presuppone un sentimento, e viceversa, le impressioni interne ed esterne, e le due potenze che le apprendono, cioè la riflessione e la percezione, vennero riputate per affezioni e facoltà parallele, simultanee o quasi simultanee e immedesimate fra loro. Anzi, come Cartesio pare soltanto far caso del sentimento, costoro danno un certo predominio alla sensazione, benchè non lo confessino espressamente. Il che si dee attribuire, così all'indole dei sensibili esterni, che per la natura dell'uomo sono più appariscenti, e quasi palpabili, come al crescere e al fiorire delle scienze fisiche, fondate nell'osservazione della materia, le quali, sovrastando per la voga che ebbero e pel credito in cui salsero, alle altre, diedero alle speculative un indirizzo conforme. 2.° La composizione di una psicologia regolare e compiuta, benchè falsa, puntellata sui meri dati sensitivi, intrinseci ed estrinseci,

della quale il Descartes avea porto il principio, senza applicarlo. Il vanto di aver dedotto dal principio cartesiano una psicologia, destituita di base ontologica, appartiene al Locke. 3.° Il ripudio della ontologia cartesiana, come ripugnante ai princìpi e al metodo del Descartes, e troppo simile all'antica, dichiarata dal francese filosofo insufficiente, e buttata fra le ciarpe. 4.° L'ommissione e lo sfratto implicito e tacito di ogni ontologia. I filosofi di questa famiglia, senza ripudiare espressamente le ricerche ontologiche, non vi danno opera, o riputandole un semplice accessorio, le trattano per cerimonia e per politica, anzi che per altro; onde non si pigliano alcun pensiero di collegarle colla loro psicologia, e le piantano su tali princìpi, che a questa apertamente ripugnano.

Alla terza classe appartengono lo Spinoza, i panteisti tedeschi, e in parte Giorgio Berkeley. Ciò che la specifica è il tentativo di una nuova ontologia, diversa dall'antica, e destituita di base tradizionale. Il bisogno invitto che lo spirito umano ha del vero, dovea di necessità destare gli spiriti più profondi alla difficile impresa di creare una nuova ontologia sulle rovine di quella ch'era stata distrutta. Ma per conseguir l'intento, il processo fu diverso. Gli uni, come il Berkeley e il Fichte, mossero dalla psicologia cartesiana, e riuscirono entrambi, per rigor di logica, all'idealismo, dove il primo si fermò, perchè, come cristiano, non poteva andare più avanti, laddove il secondo, men timorato, sdrucciolò nelle dottrine panteistiche. Lo Spinoza, lo Schelling e l'Hegel abbandonarono in apparenza il principio e il metodo cartesiano, e mossero dalla sostanza infinita, dall'assoluto, dall'Idea per esplicare il doppio ordine del reale e dello scibile. Dico in apparenza, perchè, come proverò altrove, la sostanza dello Spinoza e l'assoluto dei filosofi tedeschi non sono l'Idea schietta, ma bensì l'Idea mista di elementi sensitivi, o per dir

meglio un concetto, un astratto, un fantasma frammescolato di elementi ideali, una sintesi contradittoria di sensibili e d'intelligibili; e però al principio cartesiano si attengono. Ora l'Idea priva della sua purezza esclude la virtù creatrice, e conduce necessariamente al panteismo; il quale, consistendo nella confusione del subbiettivo e dell'obbiettivo, dell'intelligibile e del sensibile, è impresso di una subbiettività e relatività indelebile. E non è da maravigliare se le dottrine panteistiche del Fichte, dello Schelling e dell'Hegel nacquero dal sistema del Kant, come lo Spinozismo uscì dai princìpi del Descartes; la filosofia critica e la cartesiana essendo identiche sostanzialmente. La cagione poi per cui questi filosofi non seppero salire alla schietta Idea, benchè il volessero e ci si adoperassero, si è da una parte l'abbandono della tradizione religiosa e scientifica, e dall'altra la secreta influenza che il principio cartesiano, signoreggiante a que' tempi, ebbe nei loro pensieri.

La quarta classe abbraccia Emanuele Kant e i sensisti francesi, dal Condillac in poi. Il primo mosse dal pretto principio del Descartes, cioè dal senso intimo del pensiero, e abusando di un raro ingegno analitico, confuse l'intelligenza col sentimento, considerando la cognizione come una mera forma subbiettiva dell'animo umano. I sensisti di Francia furono prole immediata di Locke, che avea aggiunta e antiposta la sensazione alla riflessione, e ritenendo la sensazione sola, trasformarono, senza dismetterlo, il principio cartesiano, e ne trassero il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, e le altre vergogne filosofiche che ieri ancora regnavano. Costoro sono tanto superficiali, quanto il metafisico tedesco è profondo; perchè, oltre alla diversa qualità dei loro ingegni, gli uni mossero dai sensibili esterni, che sono la scorza del sentimento, e l'altro dal sensibile interno, che n'è l'anima è il midollo. Nel

resto, l'autore del criticismo e i sensisti, benchè per molti rispetti disparatissimi, convengono insieme 1.° nel rigettare espressamente (e non solo trascurare come quegli altri) l'ontologia, stimandola impossibile, e riducendo tutto lo scibile scientifico alla psicologia; 2.° nel dare alla cognizione la proprietà del senso, facendone una facoltà subbiettiva, e quindi considerando il vero come relativo; 3.° nell'introdurre uno scetticismo dimezzato e imperfetto, e nell'evitare il dubbio assoluto, o per dirittura di animo, come il Kant, o per poco cervello e cattivo giudizio, come il Condillac e i suoi seguaci.

Infine, nell'ultima classe si debbono collocare gli scettici assoluti, che giunsero al dubbio universale, mediante i princìpi del sensismo, aiutati da una logica sagace e inesorabile. Costoro, il cui principe è Davide Hume, negano la possibilità di ogni psicologia dogmatica e di ogni ontologia, cioè tutto il reale e tutto lo scibile. Dal parere dei Pirronici (che serba almeno una certa ombra di filosofia, in quanto la combatte seriamente colle sue proprie armi) nasce la sofistica volgare, o vogliam dire la misosofia, cioè lo spregio, non già scientifico e cavilloso, come quel degli scettici, ma empirico e plebeio delle scienze speculative, per cui esse si hanno in conto di una chimera, indegna che il savio applichi l'animo pure a confutarla Tal è il concetto che oggi gode la filosofia presso molti uomini, eziandio dottissimi in altre discipline, e di cui dee saper grado al progresso naturale del psicologismo e del sensismo. Ognun sa quanto Napoleone spregiasse l'ideologia e gl'ideologi. Ciò fu attribuito a paura che avesse degli spiriti liberi, soliti a ingenerarsi dall'uso di filosofare. Il che a me non consuona; perchè, di che nervo, io ti chieggo, potevano essere quegli scherzi ingegnosi che correvano sotto quel nome, e facevano la delizia di un Garat, di un Volney e di un Tracy? Un despoto così

sagace come Napoleone avrebbe dovuto riputarli utili e non formidabili. Ma egli ridevasi degli spolveri e dei lucidamenti ideologici, perchè il suo ingegno maschio non potea gustare quei giochetti, poco più sodi e sustanziosi delle bolle di sapone. Egli poteva stimare l'errore profittevole, non l'error puerile. Il solo sapere, degno del suo vasto spirito, si trovava nella religione, dalle cui mani lo ricevette nell'isola che gli fu carcere e sepolcro, quando venne iniziato ai misteri e alle speranze del vero dalla cristiana ontologia (1).

Si scorge da questo rapido cenno, qual sia stato il corso fatale del sensismo, e che tristi frutti abbia portati la dottrina di Cartesio. Non ho menzionati gli eclettici moderni di Francia, dei quali toccherò fra poco, nè gli Scozzesi, nè l'illustre Antonio Rosmini, come quelli che poco acconciamente entrerebbero nel detto quadro. Certamente, che a rigor di termini il Reid, lo Stewart e il nostro Italiano sono psicologisti; non correndo alcun mezzo possibile fra la dottrina di questi e la sentenza contraria. Ma ciò che li contrasegna si è che non istabiliscono il psicologismo come un metodo o un principio assoluto; ovvero, se il fanno, si sforzano tuttavia di uscirne, e si mostrano spesso vacillanti, o inchinati al metodo legittimo. Tanta è la forza e l'efficacia del vero sopra quella dell'usanza negli animi diritti, e negl'ingegni sodi e profondi! La teorica della percezione, secondo la sentenza della scuola di Edimborgo, contiene il germe dell'ontologismo; imperocchè, se la cognizione sensibile si fa per l'apprensione immediata dell'oggetto, e se l'oggetto percepito, eziandio come percepito, è fuori dello spirito, chi non vede che si dee dire altretanto della cognizion razionale, e quindi della Idea, che ne è il termine immediato? Dalla percezione del Reid alla visione del Malebranche e di santo

(1) Vedi la nota XXXII in fine del volume.

Agostino, non vi ha che un passo. Il Rosmini, stabilendo l'unità numerica dell'Idea (1), si accosta talmente all'ontologismo, che si potrebbe quasi credere partigiano di questo sistema, se altri luoghi delle sue opere (2), e in ispecie la dottrina fondamentale del suo Nuovo Saggio, non vi si opponessero assolutamente.

L'affermare che il sensismo sia oggidì la dottrina filosofica generale di Europa, parrà a taluno così falso in sè, come contrario a ciò che ho detto altrove in questo proposito (3). Ma egli è d'uopo distinguere due spezie di razionalismo, l'uno dei quali si può chiamare ontologico, e l'altro psicologico. Il primo colloca il termine immediato della cognizion razionale nel suo oggetto, cioè nell'Idea; l'altro lo pone nell'uomo, e lo considera come una forma dello spirito umano. Questo secondo razionalismo differisce dal sensismo ordinario, in quanto distingue l'intelligenza dalla facoltà sensitiva, e le intellezioni dai sentimenti; ma si accorda seco nel considerare la cognizione in sè stessa come subbiettiva, nè più nè meno che i sentimenti e le sensazioni. Egli è vero che i suoi fautori considerano le forme intellettive come l'espressione di una verità obbiettiva: onde sono dogmatici, e la loro dottrina è di gran lunga superiore a quella dei sensisti. Ma hanno essi in buona logica il diritto di affermare la verità obbiettiva? Non credo; imperocchè, se la mente non afferra immediatamente il suo oggetto, non potrà mai avere certezza logica della realtà di esso. Perciò i razionalisti psicologici non possono altrimenti evitare le funeste conseguenze del sensismo, che scostandosi dalla diritta logica (4). Ora tutti gli odierni filosofi razionali di cui ho contezza, appartengono a questa classe; tutti

(1) *Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, cap. 44, p. 507, seg.
(2) *Ibidem*, cap. 52, p. 616, seg.
(3) *Teor. del Sovr.*, num. 30, 221.
(4) *Ibidem*, nota 12.

sono più o meno psicologisti; e il psicologismo, qualunque sia la nobiltà del sembiante e la bontà illogica delle conclusioni, è intrinsecamente viziato di sensismo, perchè chiunque muove da sè, come soggetto, per giungere all'oggetto, è costretto di fondar nel sensibile tutto l'umano sapere; al che si riduce appunto l'essenza del sensismo.

Se dall'Europa in genere, passiamo a considerar la Francia in particolare, gli scrittori di cose appartenenti alla filosofia speculativa e pratica si possono pârtire in due schiere, nell'una delle quali colloco gli autori giudiziosi, nell'altra gli stravaganti. I primi hanno del buono e del reo, secondo gli aspetti in cui li consideri. Lodevole è il retto senso che prevale nelle loro opere: sono sinceri, discreti, assennati: amano le vie note è battute: schivano le frivolezze e le esorbitanze di ogni genere: detestano sovratutto gli esageratori. Conoscendo competentemente i fatti, non si dilettano di tirare a vanvera, e di fabbricare in aria; onde abborriscono dalle innovazioni assolute, e si compiacciono di perfezionare le dottrine, o le cose consuete, anzichè porsi a pericolo di sviarsi, per andare a caccia del disusato. Scelgono con prudente avviso, fra l'opinioni vigenti, quelle che paiono loro più fondate e più utili; onde il nome di eclettici, dato in ispecie ad alcuni fra loro che professano un certo sistema speculativo, può a tutti accomunarsi. Quindi è che per lo più sono scozzesi in filosofia, costituzionali in politica, cristiani in religione. E siccome, per ordinario, gli scrittori di questa classe sono uomini maturi e sperimentati, essi sogliono mostrarsi atti ai maneggi di Stato e alle faccende. A queste parti pregevoli si congiungono molti difetti, quasi inseparabili da quelle virtù. Siccome tali autori si governano col buon senso, che è in gran parte l'effetto degli altrui giudizi, della pratica, dell'esempio, ed è di rado migliore della consuetudine; si chiariscono inetti a co-

gliere il vero, quando a tal fine sarebbe d'uopo contrastar fortemente al parere dell'universale e all'indole dei tempi che corrono. Capaci di scegliere il buono, quando già si trova nella massa delle opinioni signoreggianti, e fa solo mestieri di sceverarlo dal cattivo, sono impotenti a crearlo. Il buon senso non ha fatto e non potrà mai fare una scoperta: niuno con questa sola dote può essere institutore di nuovi ordini, riformatore eccellente, inventore in alcun genere di cose. Quindi è che gli scrittori di cui parlo, benchè sodi, mancano di profondità, come quella che risulta dall'intuito peregrino degli oggetti; mancano anche di forza, che non può stare senza profondità. Sono sani, anzichè robusti, e benchè abbiano un certo vigore, il loro spirito e le loro intellettuali fattezze tengono più tosto del muliebre e del delicato, che del maschio e dell'atletico. Sono abili ad insegnare, anzichè a discoprire; parlatori facondi, e buoni professori; ma pensatori mediocri; e quindi più atti a far buoni discorsi, che buoni libri; perchè ad improvvisare nei crocchi e sulle cattedre, basta una bontà mezzana, che non è sufficiente allo scrivere, il quale è un pensato parlare. Non credo che dalla loro scuola, fecondissima di volumi, siano uscite molte scritture che possano ragionevolmente promettersi la vita di un secolo. Parimente costoro si mostrano valorosi nell'analisi, imbelli nella sintesi; se non che, il metodo analitico non potendo, senza il concorso del sintetico, toccar la cima della perfezione, essi non sogliono conseguirla, eziandio nell'uso del primo; onde riescono accurati e chiari, anzichè sagaci o sottili, e più eccellenti nella forma, che nella sostanza delle loro investigazioni. Usati a riporre il vero nella mezzanità pratica, confondono e ripudiano sovente la logica colla esagerazione, la perfezione coll'eccesso; hanno paura della verità medesima, quando si mostra troppo rigida, difficile e rimota dalla volgare apprensiva degli uomini.

Onde, se professano un razionalismo temperato, non osano essere veramente ideali e platonici; se son cristiani in modo vago e perplesso, si spaventano alla severità cattolica. Insomma, per esprimere il buono e il reo di questa classe con una sola parola, io direi che il contrasegno di questi autori, nel bene come nel male, è l'aurea mediocrità di Orazio: trovandosi nel loro novero, fra le diverse qualità d'ingegni, molti dotati di una mezzanità felice, pochi che s'alzino sopra questo segno, niuno infimo, niuno sommo.

L'altra classe di filosofi francesi ha il cattivo senza il buono della prima, e accoppia a minor sufficienza d'ingegno e di dottrina una presunzione e un'audacia incredibile. Essa si compone per lo più di giovani, nei quali l'immaginazione soverchia il buon giudizio, e di uomini inesperimentati, maturi d'anni, ma teneri di cervello, in cui la puerizia della ragione e dell'ingegno è perpetua. Costoro vogliono essere innovatori assoluti, e creare una filosofia nuova, una società nuova, una letteratura nuova, una religione nuova, rivolgendo dalle radici tutti gli ordini morali e sociali degli uomini. A questa classe appartengono i partigiani della democrazia schietta, della comunione dei beni, del progresso continuo, del Cristianesimo umanitario, e certe sètte speciali, che fanno professione di voler rifare di pianta le cose umane; alle quali sètte farebbe meraviglia il vedere accostarsi alcuni nomi di riputazione non affatto volgare, se non fosse troppo evidente che gli uomini grandi dell'età nostra sarebbero stati assai piccoli in altri tempi; quasi individui di statura ordinaria, che nel paese de' pigmei paiono giganti. A misurare il decadimento delle lettere e delle scienze speculative in Francia, da cento anni in qua (il quale va tuttavia crescendo in modo spaventevole, e condurrà in meno di un altro secolo quel bel paese a una vera barbarie, se i savi non vi riparano), egli basta il por mente a coloro

che signoreggiano fra la turba dei loro paesani, e che vengono nell' opinione gallica, lodatrice immoderata delle cose proprie, levati alle stelle. Ma per tornare agli stravaganti, guardando alla grandezza e all'arditezza dello scopo, la loro scuola potrebbe parerti maggiore di tutte, se la sufficienza degli uomini rispondesse al proposito. Essi hanno grandissima penuria di retto senso e di quel giudizio che è così necessario a cogliere il vero speculativo e il vero pratico nelle scienze e nella vita, come ad effettuare il bello nelle lettere e nelle arti; giacchè l'ingegno senza il retto senso non basta, come il retto senso senza l'ingegno non prova. Non sono neanco ricchi d'ingegno, o abbondevoli di dottrina: quello per lo più è volgare, questa falsa, indigesta, superficiale. Sono oscuri e confusi anzichè profondi: pigliano i paradossi per invenzioni: credono che l'insueto e l'inaudito per ciò solo sia vero; e si rendono strani, non sapendo essere pellegrini. Non si piacciono altrove, che negli eccessi; e il moderato non va loro a grado, solo perchè è moderato. Non hanno quella limpidezza e aggiustatezza di forme, che è frequente negli altri scrittori: amano lo stile gonfio, poetico, affettato, lezioso: son dettatori di cattivo gusto, come pensatori di pessimo giudizio. Confondono, ragionando e scrivendo, lo sforzo col vigore, la profondità colle tenebre, la declamazione coll'eloquenza. Si dilettano sovratutto dei neologismi: e quando hanno saputo inventare un vocabolo o una frase che sa di barbaro, se ne rallegrano, come se avessero trovata un'idea nuova. Sprezzatori dell' analisi, e inetti a metterla in opera, si sforzano di procedere col metodo contrario, ma leggeri e petulanti come sono, non vi riescono meglio; il loro raziocinare è un paralogizzare continuo, e i lor sistemi un guazzabuglio. I quali sono per altro poco contagiosi, perchè essendo sforniti di ogni vero pregio intrinseco ed estrinseco, e fondati in aria, dopo un breve romore, ca-

dono da sè. Ciò che manca sovratutto a costoro è la virilità dell'ingegno e del sapere; onde hanno assai del fanciullesco, e si potrebbero chiamare con una frase di Cicerone, filosofi minuti e plebei; giacchè la plebe e i ragazzi si somigliano. E in effetto l'universale di questi scrittori è di poca levatura, i più son da nulla, e i migliori non oltrepassano il mediocre.

I filosofi speculativi che si chiamano volgarmente eclettici appartengono quasi tutti alla prima e più onorevole schiera. Alcuni di essi sono dotati di buono ingegno, e bene meritarono della filosofia, sostituendo al brutale sensismo che signoreggiava, il razionalismo psicologico. Propriamente parlando, sono più scozzesi e critici, che eclettici; giacchè la sostanza delle loro dottrine appartiene alle scuole di Edimborgo e di Conisberga. Se non che, essi le perfezionarono con alcune analisi dedotte da altre fonti; e alcuni di loro, come il Maine-Biran e il Royer-Collard, le arricchirono di osservazioni acute e recondite. Il Jouffroy può essere considerato come il principe della scuola, e quest'onore gli si debbe per l'aggiustatezza del suo procedere analitico, la chiarezza semplice ed elegante della esposizione, la modestia, la gravità, la sodezza del suo fare, e sovratutto per quello schietto amor del vero, che riluce ne' suoi componimenti. Io lo predicherei per un perfetto analitico, se l'analisi potesse da sè sola ricevere la sua perfezione; se questo medesimo scrittore, così perito nell'adoperarla, non mi provasse col suo esempio la necessità della sintesi, essendo incorso per difetto di tal sussidio in errori notabili (1). Ma cotali peccati si vogliono imputare al metodo, anzichè al filosofo, perchè, fuori dell'ontologismo, la scienza è incompetente a fondare la verità e la virtù, la certezza e il dovere, su basi inconcusse. Alla stessa cagione si vuol attribuire la

(1) Vedi la nota XXXIII in fine del volume.

leggerezza con cui il Jouffroy discorre della religione e del Cristianesimo, degnissima certo del secolo, ma indegna di uno spirito così fino e così assennato (1). Si vorrebbe pure che nelle cose di fatto egli fosse men ligio al costume corrente, e più sollecito di quella esattezza, senza la quale l'erudizione è sempre inutile, spesso perniciosa (2).

Vittorio Cousin è un elegante e talvolta eloquente dettatore, e per abbondanza, splendore, brio, scioltezza e sanità di stile, uno de' primi scrittori francesi; ma non è filosofo. Mancagli a tal effetto la fecondità dell'ingegno, mancagli la forza e l'uso del meditare, e sovratutto quella coscienza intellettiva per cui lo spirito apprende fortemente il vero, penetra nelle sue viscere, lo esprime con semplicità energica, e comunica altrui quel vivo intuito e quella profonda persuasione che ne ha in sè. Egli non mente già al lettore e a sè stesso; e ogni qual volta significa sentimenti nobili, si vede che egli ne è penetrato, si vede che è capace di sentire il bello e di apprezzarlo; il che mi piace di notare espressamente, perchè lo studio delle parti ha procacciato a quest'uomo una folla di nemici che si mostrerebbero ancora più degni di difendere la libertà, se fossero più solleciti della moderazione e della giustizia. Ma quando egli entra nel giro delle idee, siccome le dottrine che espone non sono sue proprie, ma prese dagli autori, egli le maneggia piuttosto a guisa di retore, per dar loro una bella forma, che a guisa di filosofo, per possederne e tragittarne in altri la verità intima; e spesso anche le travisa e le áltera, accadendo di rado che l'uomo penetri profondamente ed esponga fedelmente i concetti alieni, e si valga delle cose accattate, come delle proprie. Se per brio, vivacità e un certo impeto

(1) *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, pag. 129-132.
(2) *Teor. del Sovr.*, note 51, 88.

cavalleresco di stile egli scuote il lettore, riesce difficilmente a persuaderlo; giacchè le sue idee mancano di precisione e di contorni; e la luce che le accompagna, abbaglia, anzichè rischiari, l'intelletto. Tuttavia l'opera del Cousin fu da principio profittevole alla filosofia francese, e cooperò a dar l'ultima stretta ad un sensismo puerile ed ignobile, che sarebbe del resto morto da sè medesimo. La confutazione de Locke, che è il migliore degli scritti di lui, senza esser nuova e molto profonda, è sufficientemente soda, e può considerarsi come un sunto lucido e giudizioso delle dottrine scozzesi, corroborate colle indagini del criticismo, ed esposte con bella e nobile facondia. Sarebbe da desiderare ch'egli si fosse tenuto fra i limiti della psicologia e sulle orme dei filosofi inglesi; ma i neoplatonici e gli ultimi Tedeschi il guastarono. Volle con questa doppia scorta poggiare alle sublimità dell'ontologia, ma le ali non gli ressero al volo, e riuscì al panteismo. Ciò ch'egli ha scritto su questo proposito, non ha per lo più alcun valore scientifico, nè storico; imperocchè, volendo modificare, giusta il suo consueto, gli altrui pensamenti, egli accozza insieme le idee più incompatibili, e procede colle industrie di spiritoso ed eloquente dettatore, anzichè coll'acume di vero filosofo. Al che conferisce ancora il suo studio di congiungere insieme i varii sistemi, per fare uscir la filosofia dalla storia di essa. L'eclettismo, che non è, nè può essere una dottrina filosofica, può bensì giovare alla storia della scienza, inducendo i suoi cultori a studiare accuratamente, esaminare, conferire, esporre gli antichi e i moderni sistemi; ma per sortir quest'effetto, ricerca lunghi studi, pazienza grande e non ordinaria suppellettile di erudizione. Ora il Cousin non ha sempre messo in opera queste egregie doti; e fa meraviglia il vedere quanto lasci talvolta a desiderare dal canto dell'accuratezza, nell'esporre gli altrui sistemi. Chi crederebbe, verbi-

grazia, che il fondatore dell'eclettismo francese non conosca la teorica del Malebranche? [1] Il quale è pure il più gran filosofo della Francia, è uno dei pensatori più illustri della età sua; e nella quistione delle idee niuno forse de' moderni può entrargli innanzi, salvo il Leibniz e il Vico. Ma il torto più grave del Cousin è di aver voluto mettere la falce nell'altrui messe, discorrendo di religione senza conoscerla. Il filosofo può entrare in teologia, ogni qualvolta il suo tema ne ha d'uopo; il che accade sovente, atteso le molte e intime congiunture delle verità razionali colle rivelate. Ma non è certamente cosa indiscreta il richiedere ch'egli ne sia bene informato, prima d'impacciarsene. Se non si comporta al filosofo d'intramettere a' suoi discorsi digressioni di storia, di geologia, di fisica, per dire degli spropositi, gli si consentirà il malmenare le discipline teologiche? Si dee al vero più sacrosanto ciò che è dovuto agli errori anche più ridicoli; giacchè, verbigrazia, chi volesse trattare della Cabbala, o di qualsivoglia altra superstizione, senza conoscerla, sarebbe meritevole di riprensione e di riso. Io non accuso le intenzioni di Vittorio Cousin: sono anzi persuaso che furono buone e diritte; e che, affascinato dall'opinione di molti che stimano le dottrine cattoliche esser morte o moribonde, volle ravvivarle, dando loro una nuova forma. Na egli è da dolere che un tal uomo sia caduto nell'errore puerile di credere che la vita del vero dipenda dai sentimenti di coloro che l'ignorano o lo detestano. Il cattolicismo è immortale, perchè vivrà sempre nell'animo di chi brama e si studia di conoscerlo, e conosciuto e trovato vero, non rifugge di professarlo. Che se la foggia sotto la quale fu ricevuto finora, fosse falsa, sarebbe ridicolo il volerlo risuscitare col trasformarlo; giacchè la vita di un culto qualunque dipende dalle sue forme anticate,

(1) Vedi la nota XXXIV in fine del volume.

e la forma del cattolicismo costituisce la sua essenza. Al Cousin si dee principalmente attribuire l'introduzione in Francia di quel razionalismo teologico che ora è in voga, e che è incompatibile col retto senso, colla sana critica, coi princìpi del Cristianesimo, e colla stessa filosofia. Ma il razionalismo presso i Tedeschi è spesso accompagnato da una dottrina non volgare; laddove negli scrittori francesi è ridotto a un grado di leggerezza incredibile. Onde, se il danno o il pericolo di chi legge è minore, la temerità è più grande dalla parte di chi scrive (1).

L'eclettismo è il rifugio degli spiriti giudiziosi, ma inetti a creare. A niun uomo fornito d'ingegno inventivo cadrà mai nell'animo di farsi eclettico, come a chi è nato per essere artista o poeta non toccherà mai il capriccio di esser semplice imitatore. La sola inclinazione verso questo modo di filosofare, è argomento di sterilità intellettiva. Pare a una mente infeconda che la vena del nuovo sia esausta, e non vi sia più nulla da trovare o da creare; e così dee parerle; perchè non potrebbe credere il contrario, senza aver un presentimento dell'ignoto; e perciò non sarebbe sterile. Infatti tutti gl'illustri discopritori di verità recondite, prima di acquistarne l'intuito chiaro e preciso, ne ebbero un certo sentore, il quale valse loro di stimolo a imprendere e durare quelle lunghe ricerche e faticose meditazioni da cui nascono i trovati e le scoperte; quasi picciol lume che traluce da lungi, e conforta il viandante fra le tenebre notturne, mostrandogli che le fatiche del viaggio non saranno inutili, e addirizzando i suoi passi verso la meta. L'infecondità ideale di cui parlano gli eclettici, non è nell'oggetto, ma nel soggetto, non nelle cose e nello spirito umano in generale, ma nel loro pro-

(1) Vedi la mia scrittura sulle dottrine del Cousin, posta in fine alla presente opera.

prio cervello. Siccome l'Idea è infinita, se Iddio lasciasse l'uomo perpetuamente sopra la terra, egli avrebbe sempre nuovi lati da scoprirvi, nuove attinenze da mettere in mostra. Chieggasi ai matematici, se essi credono che la miniera maravigliosa de' calcoli possa essere esausta dalla mente umana. Ma certo il soggetto della matematica, cioè il tempo e lo spazio schietti, non sono altro che una particella dell' obbietto ideale. Gli eclettici introducono nella filosofia, amplissima fra tutte le scienze, un pronunziato assurdo eziandio nelle discipline i cui limiti sono più angusti. Il sapere dell' uomo è progressivo, così nel tutto, come nelle singole parti, sia perchè la perfettibilità è sua dote privilegiata, e perchè essendo egli finito, e il vero non avendo confini di sorta, altri non può immaginare un tempo in cui la scienza corrisponda perfettamente al reale, e quindi allo scibile. La filosofia non è una compilazione, uno spicilegio, una raccolta o scelta di opinioni, ma una esplicazione successiva del vero; e però è suscettiva di continui incrementi; anzi in essa consiste radicalmente una parte nobilissima della perfettibilità umana; giacchè non si può andare innanzi nel giro dei fatti, non si possono accrescere i beni civili, ogni qualvolta languiscano le cognizioni più elette. Il confondere la scienza colla storia della scienza, farebbe ridere nelle altre discipline; che cosa direbbero infatti il fisico, il chimico, il geometra, se alcuno intimasse loro di fermarsi nel corso delle loro ricerche, di cessare le osservazioni, gli esperimenti, i calcoli, le illazioni induttive, riducendosi a coordinare i fatti e le attinenze conosciute? Se l'eclettismo potesse pigliar piede nella speculazione, ne sarebbe inaridita bentosto la fonte delle scoperte, e annullato l'ingegno col talento di filosofare: il malauguroso sistema farebbe danno perfino a sè stesso, giacchè l'eredità dei nostri maggiori si dileguerebbe fra gli uomini, non curanti di accrescerla. Il capitale delle cognizioni non si con-

serva, se non aumentandolo e facendolo fruttificare. Negli ordini del sapere, come in quelli del traffico, non si può mantenere, senza acquistare, non si può godere il posseduto, senza coltivarlo ed accrescerlo: gli oziosi e i pigri impoveriscono. L'eclettismo ritira la filosofia verso il passato; laddove ella dee, fondandosi nelle basi legittime di esso, procedere verso l'avvenire: la imprigiona nel noto; dove che ella ha per ufficio di aspirare e tendere animosamente all'ignoto. Non so immaginare alcuna dottrina più trista di un sistema il quale prescrive allo spirito umano di fermarsi, assicurandolo che d'ora innanzi non occorrerà più nulla di nuovo a scoprire, e che tutto il suo lavoro dovrà oggimai consistere nel rinvangare le cose preterite, per passar mattana e non annoiarsi sopra la terra. Questo è uno spegnere, per dir così, l'avvenire, fuori del quale il presente e il passato pérdono per gli uomini la metà del loro pregio e il meglio del loro profitto. Il vero antico ed eterno è certo un bene incomparabile; ma siccome gli spiriti finiti nol posseggono a compimento, esso diventa vie più prezioso, a mano a mano che va crescendo agli occhi nostri di estensione e di luce. Il vero antico è perpetuo; ma non sarebbe tale se fosse cosa morta e non cosa viva, se non andasse esplicandosi successivamente nell'avvenire, come fece nei tempi che passarono. Non so anche, se dar si possa una boria più ridicola, e una pretensione più sperticata che quella degli eclettici. Ai quali possiamo chiedere, per qual fato sia toccato a noi, uomini del secolo diciannovesimo, di dover far posa nell'inchiesta del vero? Ieri c'era ancora qualcosa da scoprire, e la scienza, al parer vostro, era immatura prima dell'Hegel, poichè da lui accattaste la sostanza della vostra filosofia. Or come la vena del vero s'è disseccata ad un tratto? E come tal buona ventura, o sventura che dir la dobbiamo, è toccata alla nostra età? Questo mancamento subitano della feracità filosofica in un tempo,

anzichè in un altro, è un presupposto così arbitrario e tanto poco plausibile, che non ha d'uopo di confutazione. Che la filosofia siasi sviata fuor del diritto cammino, ho già cominciato a mostrarlo, e spero che risulterà con piena evidenza dal progresso di questo trattato. Ho anche accennato le cagioni di questo traviamento; il quale non sarebbe stato possibile, se la scienza innanzi a Cartesio fosse stata matura e compiuta. Ciò mostra che i presenti cultori della filosofia, oltre al debito di ritirarla verso i suoi princìpi, sono in obbligo di perfezionarla, e di recarla a quel grado di precisione e di rigore che può metterne in sicuro le basi, e impedirne ogni ulterior traviamento. Perciò l'ufficio dell'odierno filosofo è doppio: egli dee rinnovare il deposito tradizionale, e dargli abito virile di scienza, onde sia in grado di procedere a nuovi acquisti. Imparare e inventare, sono le due funzioni della filosofia, come di ogni altra gentil disciplina. E la scienza dicesi matura quando i suoi princìpi e il suo metodo sono così bene stabiliti, che da niun uomo assennato vengono messi in controversia, e son ricevuti dall'universale, come accade alle matematiche e ad una gran parte delle fisiche. Nel resto, la sterilità di cui gli eclettici accagionano lo speculare al dì d'oggi, non dee far meraviglia, se, in vece di parlare della scienza in sè stessa, si fa ragion della loro. Il psicologismo, professato da essi, ha veramente finito il suo tempo, e il letargo in cui giace, è un sintomo di agonia, se non è un effetto di morte. Il che solo basterebbe a chiarirne la falsità; giacchè il regno dell'errore non è perpetuo; laddove la buona filosofia dee durar quanto il vero, che è divino e immortale.

L'eclettismo in filosofia, come l'imitazione nelle lettere e nelle arti, è un mezzo, non un fine; un metodo, non una scienza; un apparecchio, non una impresa; un modo di avvezzarsi a crear del proprio, non un'opera che a tal debito possa supplire. L'invenzione in ogni

genere richiedendo coltura e maturità d'ingegno, e i giovani non potendo avere nè l'una nè l'altra, egli è naturale che non siano creatori, ma si addestrino a diventarlo col tempo. E come nelle lettere amene e nelle arti belle lo studio dei sommi esemplari abilita l'uomo ingegnoso a comporre in esse, e a procacciarsi fama di scrittore o di artista colle proprie fatiche; così lo studio de' gran pensatori è utile palestra a chi vuol filosofare. Ma il tirocinio non è la scienza, nè la scuola è la professione; e il procedere degli eclettici non val meglio a formare il filosofo perfetto, che l'armeggiare e il copiare bástino alla perizia e alla gloria del guerriero e dell'artefice.

Senza che, l'eclettismo, considerato come scienza, si appoggia ad alcuni presupposti egualmente falsi. Inprima, se il suo procedere è legittimo, forza è inferirne che l'uomo possa creare la scienza, eleggendo le verità sparse, e componendole insieme in un sistema unico. Ma, di grazia, qual è la regola onde si dee far uso per distinguere nelle altrui opinioni il vero dal falso? Non può già essere l'evidenza intrinseca e immediata delle dottrine; giacchè, salvo gli assiomi, l'evidenza del vero non è immediata, e deriva dai princìpi; onde non si ottiene altrimenti, che per opera della deduzione. Ma il nesso logico delle proposizioni non può essere avvertito, se non quando ciascuna di esse vien collocata nel suo debito luogo, e nell'apposito riguardo verso i princìpi; dal che consèguita che le proposizioni dottrinali, prese isolatamente, non si possono avere per vere nè per false, salvo il caso che siano assiomatiche. Per cimentarle adunque e pesarne il valore, bisogna allogarle nel proprio sito, e direi quasi ben cardinarle, dando loro nella teorica quella postura e guardatura che si ricercano a mostrarne i riscontri moltiplici, e a metterle in luce. Ora, secondo gli eclettici, fra le varie scuole che sinora fiorirono niuna può vantarsi di aver dato nel

segno: tutte sono difettuose, e posseggono solo alcuni veri scatenati, vaganti, imperfetti, misti di molti errori, e destituiti della debita prospettiva. Bisogna dunque possedere in proprio la verace filosofia, come paragone e regola della scelta; e in tal caso l'eclettismo diventa inutile, se non si vuol considerare come una semplice arrota, o al più una conferma della scienza.

Ma gli eclettici presuppongono ancora che la filosofia non si trovi al mondo, quando ci consigliano di fabbricarla, razzolando e componendo insieme i varii pensieri dei filosofi (1). Ammettono, è vero, la preesistenza di essa, come una dottrina sparsa, e divisa fra un gran numero di cervelli e di libri; ma le disdicono quella unità organica in cui risiede l'essenza della scientifica cognizione. A questo ragguaglio si vorrebbe dire che la filosofia è una scienza di un genere affatto particolare; giacchè non so che alcuno abbia finora consigliato l'eclettismo ai naturalisti, ai fisici, ai chimici, ai matematici. Egli è vero che costoro raccolgono di mano in mano in un corpo, e purgano, e limano, e perfezionano i trovati che si fanno successivamente; ma ciò non è l'eclettismo. Imperocchè la scienza co' suoi principi, col suo metodo, co' suoi progressi fondamentali, è già bella e fatta, e riunita in un corpo; onde i nuovi incrementi che vi si aggiungono, quasi particelle inorganiche accostantisi a una composizione organata, non la fanno, ma solamente l'accrescono; e sono quasi gli elementi nutritivi con cui s'incarna vie meglio e rinsanguina il sapere. Ma la scienza già sussiste, e le scoperte che si fanno, l'aumentano, non la creano. Per far buono adunque il sistema dei filosofi eclettici, egli è d'uopo dire che la filosofia si trovi in una condizione speciale; che il parto laborioso di essa non abbia potuto essere formato nello spazio di tanti secoli, e per l'opera di tanti

(1) Vedi la nota XXXV in fine del volume.

ingegni maravigliosi e solenni che vi attesero indarno; e, in fine, che oggi soltanto siasi vinta la prova, per arte o fortuna del Cousin e de' suoi seguaci: assunto di grave e difficile smaltitura. La filosofia è fatta da gran tempo, dicono costoro, ma è sparpagliata. Bene; ma una dottrina sparpagliata non può esser la filosofia, come le *disjecta membra* non fanno l'uomo. La filosofia è un organismo la cui sostanza consiste nei princìpi e nel metodo; imperocchè, se bene i princìpi ed il metodo non fossero ancora applicati, cioè fecondati coll'opera del discorso, si avrebbe tuttavia la parte vitale della scienza, che versa nella organizzazione dei princìpi, e nelle leggi metodiche che ne risultano. Ora io chieggo agli eclettici se questa filosofia si trova al mondo, o non si trova. Non si può già rispondere ch'essa si rinviene sminuzzata nei varii sistemi, poichè la sua essenza risiede nel fare un tutto armonico e bene organato. Bisogna adunque negarne risolutamente l'esistenza. In tal caso la confutazione dell'eclettismo sarà un corollario di tutto il mio discorso; giacchè proverò in appresso che la filosofia, ridotta a' suoi elementi integrali, è antica quanto il mondo e il pensiero umano.

Questo nuovo metodo che gli eclettici introducono nelle scienze filosofiche, vizia pure la storia loro. La quale non può esprimere ed illustrare compitamente l'idea genuina dei varii sistemi, se non mediante la distinzione dialettica, dianzi accennata, delle scuole ortodosse, che si appoggiano alla tradizione, e delle eterodosse, che ripudiandola, sono le eresie e gli scismi della dottrina razionale. Ho notato che la tradizione speculativa è di due generi; l'una religiosa, che risale alla rivelazione, l'altra scientifica, onde siam ricondotti ai primi pensanti, che si travagliarono colla riflessione sull'Idea rivelata, e furono, a rispetto nostro, i padri della filosofia. La storia dee mostrare le attinenze dei varii sistemi verso quel doppio filo tradizionale, e dichiarare

come l'abbiano custodito o troncato; dee quindi pârtirli in due successioni parallele, l'una delle quali, abbracciante le dottrine ortodosse, è logicamente continua, perpetua, e forma una sola serie; l'altra, comprendente le opinioni eterodosse, è discontinua, e consta di più seguenze distinte, la cui durata ha principio e fine; tantochè l'unità e la continuità privilegiano la prima classe, e le doti opposte contrasegnano la seconda. Ho anche avvertito che tutti i sistemi sono effettualmente intramischiati di verità e di errori; ma che nei tradizionali il vero prevale al falso, e negli altri accade il contrario. Ora, gli eclettici, accomanando insieme i varii sistemi, li registrano in una categoria unica, o al più gli aggruppano divisamente in più scuole, secondo l'ordine dei paesi e dei tempi, ovvero il nesso più manifesto delle dottrine. Ma queste partizioni secondarie non bastano all' uopo, ove non siano fondate nella division sovrascritta; imperocchè, se altri incomincia a schierare tutti i sistemi sopra una sola linea, distinguendoli soltanto a scuole e a famiglie, la storia filosofica, sotto una mostra d'ordine, diventa un guazzabuglio. Che se Linneo fu da alcuni biasimato di avere introdotto nella storia delle piante una classificazione artificiale, per cui talvolta si accozzano insieme una erbetta e una pianta d'alto fusto (critica ingiusta, poichè l'uomo sommo propose la sua tassologia come un semplice apparecchio temporario), si dovrà censurare con assai più ragione un processo metodico per cui, verbigrazia, Platone e Epicuro, il Malebranche e il Tracy, il Reid e l'Hume, vengono posti nella stessa schiera. Egli è chiaro che lo storico della filosofia, non volendo essere un semplice cronista, dee disporre i varii sistemi secondo l'elemento predominante; e per conoscere questo elemento, dee ragguagliarli cogli elementi ideali e coi dati della tradizione. Per tal modo si ordina a magisterio di naturale artificio e s'illustra la storia delle scienze specula-

tive; altrimenti essa diventa una cosa scompigliata, com'è appunto la filosofia stessa, a senno degli eclettici.

Singolarissimo poi è il vedere che costoro, mentre hanno la filosofia per un composto di cocci, di tarsie, di frantumi, e per un pretto musaico speculativo, professino tuttavia un sistema unico, a cui, come a tronco principale incalmano i rami che vanno spiccando dalle altre dottrine. Il quale è il psicologismo del Descartes, onde sono editori pazienti, umili seguaci e grandissimi lodatori. Ora il psicologismo non solo è un metodo, ma un pronunziato, un sistema, una teorica; imperocchè ogni metodo, essendo un'arte pratica, presuppone certi princìpi scientifici, e quindi una somma dottrinale e bene organata. Il psicologismo fa dipendere tutto lo scibile dalla cognizione che l'uomo ha di sè, sottordinando le idee ai fatti, l'intelligibile al sensibile; e se ciò non è un dogmatizzare tanto espresso e universale quanto quello di ogni altro filosofo, non so più qual dogma si trovi al mondo. Egli è vero che il psicologismo è la rovina della filosofia e di ogni scienza; e che, dopo avere spiantato ogni altro edifizio, si distrugge da sè; ma non credo che questa sia la cagione per cui gli eclettici ripudiano modestamente il titolo di filosofi sistematici.

Il punto a cui sono arrivato in questo progresso preparatorio, non mi permette ancora di trattare la quistione difficile e capitalissima della scienza prima, e cercare in che sorta di cognizione questa collocar si debba. Le cose dette però bastano a mostrare che la scienza prima non si può riporre nella psicologia volgare, conforme ai dogmi del psicologismo e degli eclettici, i quali si vantano di aver introdotta questa gran riforma; quasi che ella non sia antica, almeno quanto Cartesio. Ora non è d'uopo entrare in discussioni prolisse, nè possedere un acume molto sottile e una gran forza di ragio-

namento per avvertire che se il necessario non può derivare dal contingente, l'infinito dal finito, l'assoluto dal relativo, la causa dagli effetti, e il principio dalle conseguenze, è assurdo il voler supporre che la legittimità della cognizione ideale proceda dalle impressioni e apprensioni sensibili, e quindi che l'ontologia riceva il suo valore e la sua logicale certezza dai fenomeni psicologici. È assurdo il fondare sui fatti le idee, perchè questo è tutt'uno che il trasformare le idee in fatti; laddove il fatto medesimo non si può ammettere, nè pensare, senza il concorso del lume ideale. Questa inversione dell'ordine legittimo non è meno contradittoria nel campo dello scibile, che nel giro del reale, perchè il reale e lo scibile si rispondono perfettamente. Perciò il voler creare l'ontologia col solo aiuto dei dati psicologici conduce logicamente lo spirito dell'uomo fino all'insania incredibile di tenere per propria fattura l'Autore dell'universo; onde il sistema di Amedeo Fichte è una conseguenza dialettica e severa del psicologismo.

La psicologia può essere una propedeutica disciplinare, e uno strumento di pedagogia razionale, migliore, per qualche rispetto, della logica ordinaria, onde avvezzare l'intelletto dei giovani alle ricerche filosofiche. Imperocchè, obbligando chi studia a fermar lo spirito sulle sue operazioni, divolgendolo dagli oggetti esteriori, dove facilmente si sparge, sovratutto nella età tenera, per la forza dei sensi e la vivacità delle impressioni, imprime in esso una disposizione più conforme all'abito richiesto dalle speculazioni ontologiche; le quali, benchè differenti in sè stesse dallo studio riflessivo dell'animo umano, convengono tuttavia seco nell'essere aliene dai fatti esterni e corporei. Tuttavia, non se ne vuole inferire che il metodo psicologico s'immedesimi coll'ontologico, e che il divario corrente fra loro consista solo nella discrepanza degli oggetti a cui si adattano; giacchè la varietà degli oggetti diversifica appunto

essenzialmente le interne ragioni del progresso metodico.

Per ben chiarire questa distinzione, che è di grande importanza, si noti che lo strumento onde lo spirito umano si vale in psicologia, è la riflessione psicologica, per cui il pensiero si ripiega sovra sè stesso, e afferra, non già la propria sostanza, ma le proprie operazioni solamente. All'incontro nell'ontologia lo strumento è la contemplazione, la quale si divide in due parti, cioè in un intuito primitivo, diretto, immediato, e in un intuito riflesso, che chiamar si può riflessione contemplativa e ontologica. Questa seconda riflessione, benchè accompagni la prima, ne è differentissima; imperocchè nella riflession psicologica, l'animo, replicandosi sovra sè stesso, come dotato di certe potenze, ha per oggetto immediato le proprie operazioni, che è quanto dire le sensibili modificazioni di esso animo; laddove nell'ontologica, lo spirito, ripensando, si rifà sull'oggetto immediato dell'intuito stesso; onde nel primo caso il termine del pensiero è il sensibile, e nel secondo l'intelligibile. Egli è vero che nella riflessione contemplativa, la mente rivolgendosi all'oggetto ideale, si ripiega pure di necessità sull'intuito proprio, che lo apprende direttamente; onde il tenor psicologico del ripensare accompagna sempre l'altro modo di riflettere; tuttavia queste due operazioni, benchè simultanee, sono distinte, perchè hanno il loro termine in un oggetto diverso. Ciò posto, egli è chiaro che lo strumento del psicologo differisce essenzialmente dal doppio organo ontologico, e che se i due metodi si scambiano, e chi ontologizza vuol usare i mezzi accomodati al semplice studio dei fenomeni interni, egli non troverà l'oggetto a cui mira, e piglierà il sensibile per l'intelligibile; il che è veramente ciò che incontra a tutti i psicologisti, senza eccettuare i panteisti medesimi; anzi a questa confusione si riduce sostanzialmente la sintesi assurda dei dati intellettivi coi sensitivi, propria del panteismo.

Gli eclettici pretendono che senza l'aiuto della psicologia, l'ontologo è costretto di camminare a caso e a tentone, con grave rischio di perdere la buona via (1). Ma perchè, di grazia? Ciò vorrebbe dire che la psicologia serve ad indirizzare l'ontologia verso il suo obbietto, quasi che non possa altrimenti afferrarlo, senza smarrirsi o allungare il cammino. Ora io non comprendo come la psicologia sia in grado di avviare altrui verso un oggetto che non è di sua propria competenza, ed esce dei limiti della sua giurisdizione. Mi par cosa strana il supporre che il metodo ontologico, e quindi l'intuito, che n'è la base, siano così disgraziati da non poter trovare l'oggetto loro proprio, e che il metodo psicologico, cioè la riflessione osservativa, abbia il privilegio di raggiungere, oltre il proprio termine, anco l'altrui. L'onnipotenza della riflessione psicologica e l'assoluta imbecillità dell'intuito sono certamente due cose difficili a smaltire. Io aveva creduto finora che la cecità sia la causa principale per cui non si scorgono gli oggetti; ora siccome l'intuito, non che esser cieco, è la fonte della visione, e la riflessione non vede, se non in quanto partecipa alla luce intuitiva, dovremmo dire, alla stregua dei psicologisti, che tocca al cieco il guidar per mano, non mica gli altri ciechi (il che sarebbe già degno di considerazione), ma chi è veggente in modo perfetto; cosa per vero singolarissima. In somma, questo scambiamento di metodi, trattandosi di oggetti affatto diversi, mi riesce un trovato così bello, come l'assunto di chi adoperasse le dita e le orecchie per apprender la luce e distinguere i colori in essa racchiusi.

Ciò che induce in errore i psicologisti, si è che l'oggetto della psicologia e quello dell'ontologia si assomi-

(1) Cousin, *Frag. phil.* Paris, 1838, tomo I, p. XVIII, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 30, 31 ed altr. *passim.*

gliano, in quanto non son materiali; ma fuori di questa convenienza, differiscono onninamente fra loro. Imperocchè, se bene gl'intelligibili siano incorporei, non ne segue però che in noi riseggano, facciano parte della coscienza, e alberghino più tosto nel nostro animo, che in qualsivoglia altra parte del creato. L'Intelligibile non è interiore nè esteriore, poichè non si trova localmente in nessun lato, nè vien circoscritto presenzialmente da alcuna esistenza. Direi piuttosto che è superiore, se questa locuzione non fosse anco impropria, come quella che sembra inferire una relazione speciale, e una limitazione; le quali disconvengono, non meno che il didentro e il di fuori, alla natura infinita e assoluta dell'obbietto ideale. L'Intelligibile comprende e compenetra ogni esistenza, e non vien compreso nè limitato da nessuno. La mente nostra col suo primo intuito lo afferra in sè stesso, non in altra cosa, senza aver d'uopo d'indirizzare il suo strumento a un punto determinato, perchè l'oggetto, essendo universale, accompagna esso strumento, o, per dir meglio, lo abbraccia e circoscrive da ogni lato. Forsechè si vuol essere psicologo per osservar la natura esteriore? No, sicuramente: basta avere i sensi spediti, i quali spontaneamente trovano il loro oggetto, e lo rapiscono. Gli strumenti naturali non hanno bisogno di altri argomenti, come, verbigrazia, di puntelli e di squadre, per attingere l'oggetto loro proposto. Ora, come il mondo materiale è côlto dai sensi, così il mondo ideale viene appreso dalla mente senza aiuti psicologici o altro corredo di scienze osservative o sperimentali. La sola condizione richiesta a tal effetto, è la prontezza e la disposizione dello strumento; il quale, per ciò che spetta all'ontologia, è radicalmente l'intuito contemplativo, come la riflessione psicologica e la percezione esteriore, sono gli organi adoperati dalla psicologia e dalle fisiche. L'intuito contemplativo giova al lavoro

scientifico, mediante la riflessione ontologica, che non può stare senza di esso; alla quale riesce tanto più facile il ferir nel bersaglio, quanto che la mira dell' intuito non è un punto particolare, come accade agli altri strumenti, ma una cosa universale; e però in questo caso, l' instrumento, comunque appostato, è sicuro di mirar nel segno, e imbroccarlo; come non sarebbe mestieri di addirizzare il telescopio, se questo, dovunque si volgesse e squadrasse, avesse la prerogativa di condur seco le stelle. E non che l' intuito primitivo dello spirito si fermi in un termine particolare, ogni circoscrizione è rimossa dalla sua apprensiva, la quale non potrebbe cogliere il suo obbietto, se fosse attuata altrimenti. Questo atto mentale schiettissimo, incircoscritto, indefinito, che spazia, per così dire, in un campo immenso, senza affisarsi in un punto determinato, costituisce il primo grado della contemplazione, e porge alla scienza ontologica coll'oggetto in cui ella si esercita, i princìpi onde vuol muovere, e il metodo che la dee governare.

Egli è vero che l'intuito diretto della mente non basta a fare la scienza, ma ci vuol di più quella riflessione che ho denominata ontologica dall' òbbietto in cui ella si adopera. La quale arreca nel suo oggetto quella distinzione, chiarezza e delineazione mentale, che, senza alterarne l' intima natura, lo fanno scendere, per così dire, dalla sua altezza inaccessibile, e accomodarsi alla umana apprensiva. Infatti lo spirito nostro, come finito, si smarrisce nella immensità dell'oggetto ideale, e si trova impotente ad appropriarselo; tantochè, se l' intuito fosse solo, l' uomo assorbito dall'Idea non potrebbe conoscerla, perchè ogni conoscenza importa la compenetrazione del proprio intuito, e la coscienza di noi medesimi. La riflessione pertanto dee accompagnare l'intuito primitivo; e qui mi contento di accennare il fatto, senza investigarne appieno il modo o le ragioni

recondite, e senza sottoporre ad esame l'attinenza psicologica di quelle due potenze. Ma come mai la riflessione ontologica compie l'intuito? Circoscrivendolo e determinandolo mentalmente. E in che modo lo determina? Vestendolo di un sensibile. La visione dell'intelligibile, sotto la forma di un sensibile, è dunque opera della riflessione. Ma come mai un sensibile può esprimere un intelligibile? Nol può certamente per sè stesso, essendo essi disparatissimi. Nol può per un artificio arbitrario dello spirito; il quale, a tal uopo, dovrebbe ripensare l'intelligibile in sè stesso, prima che fosse dotato di una forma. Bisogna adunque di necessità conchiudere che l'innesto del sensibile sull'intelligibile, essendo cosa per sè arbitraria, e non potendo derivare dall'arbitrio dell'individuo, proviene da quello della società in cui l'uomo nasce, e originalmente dall'arbitrio stesso dell'Idea fattrice, che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito, sotto una invoglia o forma sensitiva. La qual forma è la parola; onde il linguaggio è *la rivelazione riflessa dell'Idea;* che è quanto dire *una successione di sensibili, per cui essa Idea rivela sè medesima all'intuito riflessivo dello spirito umano, e compie l'intuito diretto, che gli porge di sè.* Dal che nasce, che quando la parola è alterata, i concetti ideali si corrompono proporzionatamente, se già una nuova rivelazione o un magisterio esteriore, organato dall'Idea stessa, non impedisce che le nuove forme, incorporate colla loquela, influiscano nella notizia delle cose che per essa si rappresentano. Salvo questo caso, i sensibili, invece di esprimere l'Idea, la guastano, e il guasto si fa per modo che i concetti ideali son travisati dai concetti sensibili inchiusi nella parola, e l'Idea viene adulterata dalla metafora o dalla etimologia. Imperocchè il nostro spirito ha da natura una inclinazione grandissima a convertire le idee in fantasmi, gl'intelligibili in sensibili, e la mette in ope-

ra, pigliando in senso proprio le figure ed i tropi onde constano le varie lingue. Le aberrazioni ontologiche che viziarono la filosofia sin da' suoi principi, non provennero bene spesso da altra cagione. Onde si deduce, con rigore di logica, la necessità della rivelazione, per inventare il linguaggio, e di un magisterio autorevole, per mantenere la debita corrispondenza fra l'Idea e i segni che l'esprimono. Ma per tornare al proposito, egli è chiaro che la psicologia non può meglio servire alla riflessione che all'intuito contemplativo, per afferrare il suo oggetto, e che il sussidio onde abbisogna la virtù riflessiva, non è interno, ma esterno, e dalla rivelazione procede. La teologia adunque per tal rispetto, e non già la psicologia, vorrebbe essere un preliminare della scienza ontologica. Anzi l'uso della seconda tornerebbe da questo canto pregiudiziale, non potendo partorire altro effetto, che di trasformare gl'intelligibili in sensibili; com'è appunto accaduto ai psicologisti moderni, senza eccettuare eziandio quelli che nel primo sembiante paiono più razionali, più nemici del senso e della immaginativa.

Si potrebbe obbiettare che i sensibili interiori hanno una certa parentela e congiunzione cogli intelligibili, della quale l'ontologo può prevalersi e vantaggiarsi. Infatti, qual è il termine della riflessione psicologica, se non il pensiero? Giacchè il riflettere è un ripiegare l'azione cogitativa sovra sè stessa. Ora, sebbene il pensiero, come atto dello spirito, sia un mero sensibile interno, cioè una modificazione del proprio animo, appresa con quel sentimento generico, che comprende tutti i modi e tutte le attuazioni del nostro proprio essere; tuttavia esso è congiunto a un elemento, o, vogliam dire, efflusso obbiettivo, senza cui non potrebbe sussistere. Questo elemento o efflusso consiste nella luce intellettiva, fuor della quale il pensare non è più agevole all'atto cogitativo, che il vedere agli occhi del corpo,

immersi in tenebre profonde. Ma la luce intellettiva, così detta con acconcia metafora, perchè fa copia di sè stessa alla visiva virtù dell'intelletto, non è altro, in sostanza, che l'intelligibilità delle cose; la quale è l'Intelligibile stesso, cioè l'oggetto immediato della contemplazione. Siccome adunque, quando lo spirito pensa il suo proprio pensiero, egli apprende di necessità l'oggetto ideale; pare se ne possa conchiudere che l'abito psicologico si confonde coll'ontologico, per modo che la psicologia può condurre all'ontologia. E veramente alcuni panteisti moderni di Germania sembrano aver fatto questo cammino, movendosi dal concetto di pensiero, come pensiero, per giungere all'Assoluto.

Il discorso è giusto, salvo l'ultima conseguenza. Il pensiero non può stare senza l'intellezione, nè l'intellezione senza l'intelligibile, che è l'obbietto ontologico. Ciò è verissimo. Ma perchè il pensiero inchiude l'intelligibile? Perchè il pensiero è l'intuito dell'Idea, e dall'Idea si diffonde quella luce spirituale, che, congiunta all'atto della mente, forma esso pensiero. Ora la riflessione psicologica non ha per termine diretto il pensiero, come pensiero, ma il pensiero, come sensibile interno, cioè come atto dello spirito, e quindi non riguarda direttamente l'Intelligibile, che si congiunge col pensiero e lo illustra. Egli è vero che la riflessione del psicologo si connette per indiretto coll'Intelligibile; ma ciò non prova nulla in favore dei psicologisti; imperocchè non ne partecipa, se non mediante quell'intuito mentale, che, al parer mio, è il vero e necessario strumento dell'ontologo. Se non che, l'atto riflessivo del psicologo afferra l'obbietto della contemplazione solo per modo indiretto, e, come dire, in isbieco, giacchè il termine immediato di tal riflessione è il pensiero, come atto della mente, cioè come sensibile; nè l'Intelligibile ci apparisce direttamente; come chi partecipa alla luce solare pei raggi riflessi che gli feriscono

la pupilla. Se adunque il filosofo si serve del solo strumento psicologico, egli avrà dell'oggetto ideale una nozione alterata dal sensibile cogitativo, e potrà solo comporre con essa una ontologia falsa e panteistica, come quella dei filosofi alemanni.

Fu avvertita ai dì nostri l'importanza e la necessità del senso psicologico nelle inchieste filosofali (1). Intendesi con questo nome una speciale attitudine dello spirito a ripiegarsi sovra i suoi propri atti, chiamarli a rassegna, riprodurli, fermarli, rivolgerli a suo talento, squadrarli da ogni lato, scioglierli ne' primi loro elementi, e insomma far sovra di essi quel lavoro analitico che si ricerca per acquistarne la maggior contezza possibile. Si è notato eziandio che, i fatti interni e psicologici essendo molto diversi dai fenomeni materiali ed esteriori, l'abilità opportuna allo studio di quelli si disforma dalla perizia che serve all'esame di questi; onde accade spesso che gl'ingegni ben forniti dell'una manchino dell'altra, per disposizione naturale, o almeno per poca abitudine nell'esercitarla. Tuttociò è vero; ma il senso psicologico fa solo pro in psicologia; la quale è un ramo secondario della filosofia perfetta, nè può consistere senza la scienza ontologica. Il troppo caso che dal Locke in poi si fa della psicologia, è una conseguenza naturale del psicologismo del Descartes; da cui la psicologia ricevette il privilegio di scienza elementare negli ordini filosofici, come da una parte dei successori di lui fu mitriata come scienza unica e principe. Or s'egli è vero, come è verissimo, che l'ontologia è la base e l'apice del sapere, ne segue che la dote più eminente nelle filosofiche indagini, è il discernimento, o, vogliam dire, il senso ontologico, differentissimo dall'altro summentovato. Il senso ontologico è

(1) Vedi, fra gli altri, il Jouffroy, nella sua prefazione alla traduzione francese dell'opera dello Stewart sulla morale.

l'abilità speciale e pellegrina del contemplare; la qual consiste nel saper sottoporre magistralmente alla riflessione propria dell'ontologo l'intuito contemplativo, e far sì che lo spirito ne afferri a capello il processo, e acconciamente a sè stesso od agli altri lo rappresenti; nella qual rappresentazione è riposta la scienza. L'intuito contemplativo è comune da natura a ogni uomo; ma la perizia opportuna per farlo riverberare pienamente e distintamente nella riflessione, è rara e conceduta a pochissimi. Essa sola può creare i filosofi grandi; e chi ne ha difetto non si accinga a filosofare, almeno per ciò che spetta alle regioni più eccelse e recondite delle scienze speculative. Egli è vero però, che l'abitudine e una volontà forte possono moltissimo nell'avvalorare questa facoltà, come nell'accrescere ogni altra potenza, purchè il germe che la natura ne porse, sia di qualche valore; onde niuno dee perdersi d'animo, nè togliersi dall'impresa. Io parlerò francamente, perchè parlo ai giovani: i buoni ontologi sono rarissimi, perchè rarissimi sono gl'ingegni volonterosi di toccar faticando la cima della sapienza. Mi ricordo di aver inteso dire a un matematico illustre, che gli eccellenti calcolatori potrebbero essere in molto maggior numero, che non sono, se coloro che vi danno opera congiungessero alla sufficienza naturale il magisterio dell'arte, senza il quale non pochi ingegni riusciti buoni o eccellenti sarebbero stati infimi o mediocri. Tuttavia è fuor di dubbio che la metafisica per questo rispetto partecipa più di ogni altra cognizione alla natura della matematica, e richiede una grande specialità intellettiva in chi la vuol coltivare a dovere; benchè nelle mani del buon cultore un piccol germoglio possa diventare una pianta. Anzi, se si ragguaglia la storia delle due discipline, si troverà forse che i sommi metafisici sono ancor più rari dei sommi geometri. Il che è vero e manifesto singolarmente nell'età moderna; perchè l'ingegno on-

tologico fu la dote primitiva della nostra stirpe, e quasi un retaggio di quell'intimo e perfetto commercio che i primi filosofi e contemplanti ebbero colle cose celesti. Ma questo retaggio ideale va scemando di mano in mano, secondo che gli uomini si scostano dal loro principio. Siccome però il genio primitivo si mantenne più intatto presso le nazioni orientali, inquiline del natío seggio di tutta la stirpe; l'ingegno ontologico prevale di gran lunga in Oriente; e fra le genti europee, risplende negli Alemanni, benchè soffocatovi in parte dagli eretici influssi; giacchè la stirpe germanica ritrae, più che ogni altra di Europa, dell'indole prisca e nativa dei popoli subsolani. I filosofi inglesi posseggono in modo speciale il vero ingegno psicologico, il quale ha verso l'altro la stessa proporzione che la stirpe mista della Gran Bretagna, in cui predomina il legnaggio teutonico, verso questo medesimo sangue rimaso più puro fra i casigliani del continente. Se non che la psicologia inglese si scostò anch'essa dalla via della perfezione, per opera delle influenze eterodosse, e del cattivo metodo che da due secoli tiranneggia e perturba universalmente gli studi speculativi.

Il Cristianesimo, ravvivando l'Idea a compimento, rinnovò eziandio il metodo, e riaccese fra gli uomini la fiaccola dell'ingegno ontologico, che è la vera potenza ideale. Se si rianda tutto il processo degl'insegnamenti evangelici, si vede ch'essi muovono sempre da un vero ontologico, per giungere ai fatti, invece di camminare a rovescio, e fanno corrispondere mirabilmente il tenor dello scibile con quello delle cose reali; giacchè Iddio s'inchina alla natura mortale, acciò essa possa risorgere e ricongiungersi al suo principio (1). In virtù di questo genio ontologico, le dottrine cristiane toccarono in Agostino, in Anselmo, in Bonaventura, in Tommaso,

(1) Vedi la nota XXXVI in fine del volume.

nel Leibniz e nel Vico, la cima della metafisica, e purgarono dalle nebbie del panteismo le antiche e venerande tradizioni del senno orientale e pelasgico. Ma da nessuna considerazione risulta meglio ciò ch'io dico, quanto da un semplice sguardo dato al libro elementare della religione, cioè al Catechismo. Il quale è tutta l'ontologia del volgo e dei pargoli, e dee essere la base dell' ontologia dei dotti, se non vogliono diventar da meno dei fanciulli e del popolo. Ora il metodo ontologico predomina nei catechismi cattolici, qualunque sia la forma estrinseca della esposizione, e la varietà accidentale degl'idiomi, dei paesi e dei tempi. Un catechismo alla cartesiana, che cominciasse dal dubbio, o procedesse per semplice analisi, sarebbe un mostro. La Chiesa, nell' accomunare ai parvoli e ai rozzi quell'avviamento metodico che è proprio del sapere più pellegrino, si mostrò profonda conoscitrice della nostra natura, e sollecita conservatrice del suo decoro e de' suoi privilegi. Ella piglia l' uomo tenero e ineducato, e con mano potente trasportandolo di volo in Dio, gli mostra schierato a' suoi piedi l' universo, e dinanzi l'eternità che lo attende: gli rivela il primo principio e l' ultimo fine delle cose, la caduta dell' uomo e la redenzione, la sua sorte sopra la terra, i doveri che dee esercitare, i pericoli che dee vincere, i dolori che dee sostenere, i mezzi che dee adoperare per uscir vittorioso dal cimento, e la beatitudine, che sarà il premio delle sue fatiche. Per tal modo il neofito assiste in ispirito all'opera divina, e ne contempla i successivi andamenti, secondo quello stesso tenore che Iddio adoperò a effettuarli. Dalla qual corrispondenza dei due ordini, propria della sintesi cattolica, nasce quella viva luce di evidenza, e quella ferma persuasione che suppliscono al difetto di un sapere più ampio e squisito, e bastano a produrre, eziandio ne' semplici, i miracoli della fede e della carità cristiana. Questo modo di procedere è il

solo ragionevole in ogni maniera d'insegnamento speculativo; dal quale l'analisi non vuol già essere sbandita, purchè venga precorsa e governata dalla sintesi. Il che ha luogo nell'educazione non meno che nell'instruzione; e la pedagogia non può essere perfetta, se non è ontologica nella teorica, come nella pratica. Ma oggi il psicologismo ha viziata intrinsecamente l'azione come il pensiero, la società come la scienza, e non si trova alcuna parte degli ordini umani che sia netta dalla pestifera infezione. E veramente i sistemi dei governi negativi, della sovranità del popolo, delle signorie assolute e dispotiche, e simili, benchè contrari fra loro in sembiante, sono l'applicazione di un solo principio, cioè del sensismo e del psicologismo, alla politica; cosicchè i reggimenti che dovrebbono essere la civiltà impersonata e la ragione sociale, diventano lo strumento della forza, della barbarie, della corruttela.

Le cose finora discorse rispondono alla quistione accennata nella rubrica di questo capitolo. Abbiam veduto che le cagioni obbiettive della declinazione attuale delle scienze filosofiche si riducono a due, cioè all'alterazione dei princìpi e al traviamento del metodo, che è quanto dire al sensismo e al psicologismo. Siccome queste due eresie hanno radice in un disordine superiore, cioè nell'oscuramento o nella negazione dei concetti ideali, dobbiamo, per compiere l'assunto, esaminare in che versino integralmente questi concetti. Ma prima di por mano a questo arduo lavoro, ci sia lecito di stringere in poche parole i punti principali del nostro progresso.

Lo spirito umano, fin dal primo esercizio delle sue forze, qual essere pensante, conobbe l'Idea come principio di cognizione, apprendendola con un intuito immediato, che è l'effetto di essa Idea, come principio creativo. In appresso la ripensò e svolse coll'aiuto della parola, e la rivelazion della parola fu l'instituzione della

filosofia. Ma quando egli scadde dalla sua perfezione originale, l'Idea si oscurò, la parola alterossi, l'unità del nostro genere venne meno, e, salvo la stirpe eletta, le mortali generazioni perdettero l'integrità e la purezza di quel primigenio e divino ammaestramento. Tuttavia la tradizione non fu spenta eziandio nel loro seno, e serbò alcune reliquie del vero ideale, che tramandate di secolo in secolo, e di nazione in nazione, furono la base di quell'antico senno che rifulse nei popoli pagani. L'Idea umanata (1) restituì all'umano eloquio la perfezione natía, e ritornò la conoscenza razionale al suo primiero splendore. Il Cristianesimo partorì una filosofia novella, che sovrastava di grande intervallo alla scarsa sapienza dei gentili, per la notizia integrale del vero che vi era racchiusa. Ma il seme divino non ebbe spazio, nè agio opportuno per fiorire e fruttificare; imperocchè la necessità di tutelare il vero divino contro i paradossi e i sofismi ereticali, non permise ai Padri della Chiesa di attendere exprofesso alle filosofiche inchieste; benchè alcuni di essi, occorrendo, altamente e profondamente speculassero. Nella età seguente degli Scolastici, la barbarie troncò in molte parti il filo della tradizione scientifica, e spogliò le discipline speculative dei sussidi eruditi onde abbisognano. Tuttavia alcuni sommi ingegni mostrarono nelle due epoche, che la radice del sapere, cioè l'Idea, era sana ed intatta: e la civiltà crescente, che educava il felice germe, l'avrebbe in breve a maturità condotto, senza l'opera di Lutero, che lo estinse nella religione di mezza Europa, e del Descartes, che lo mise in bando dalla filosofia del mondo cristiano. Questi due uomini famosi, dissipando, per quanto era in loro, il doppio patrimonio della umana e divina sapienza, e svellendolo dalle radici, rallentarono i

(1) Secondo il senso che do alla voce Idea, la frase d'*Idea umanata* è perfettamente ortodossa, come si vedrà in appresso.

nascenti progressi della civiltà moderna; onde altri vegga con quanta ragione ne siano osservati e riveriti come maestri. Cartesio diede lo sfratto a ogni tradizione religiosa e scientifica: si fece scettico a fine di credere: negò l'Idea, e si accinse a rifarla coll'opera del senso interiore. Questo spensierato ardimento partorì il psicologismo e il sensismo, come due gemelli ad un corpo; dai quali, poco stante, uscirono il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo, l'ateismo, l'idealismo, il panteismo, lo scetticismo, e gli altri mostri o ludibri della filosofia moderna, che misero in fondo la scienza, riducendola alla nullità presente. La filosofia è morta, o, per dir meglio, la vera filosofia non vive più altrove che nella religione. Quivi è d'uopo cercarla, chi voglia tuttavia vantaggiarsene e fruir la sua luce; poichè quella che oggi s'insegna, è una vana ombra, una larva ingannevole, un languido fantasma, che non può gustare agli spiriti virili e usi ad appagarsi solamente del vero. Ma la religione non ci porge altro che gli elementi integrali della filosofia, cioè i princìpi ed il metodo: il resto dee esser opera dell'ingegno e degli studi. Per instaurare adunque le discipline filosofiche, egli è d'uopo rappiccare il filo rotto della tradizione, rifondare la scienza nell'Idea legittima e cristiana, ripigliando il lavoro scientifico, conforme al tenore di essa. Ma l'Idea cristiana è ella veramente identica alla Idea razionale? E in che consiste sostanzialmente l'Idea? La soluzione di questi problemi sarà la materia del capitolo seguente.

CAPITOLO QUARTO

DELLA FORMOLA IDEALE.

Chiamo *formola ideale* una proposizione che esprime l'Idea in modo chiaro, semplice e preciso, mediante un giudizio. Siccome l'uomo non può pensare, senza

giudicare, non gli è dato di pensar l'Idea, senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, nè per eccesso. Peccherebbe per difetto, se non contenesse tutti gli elementi integrali dell'Idea; che è quanto dire, se tutte le nozioni che cadono nello spirito dell'uomo, non si potessero sinteticamente ridurre a qualcuno degli elementi di quella. Fallirebbe per eccesso, se contenesse esplicitamente qualche cosa di più che gli elementi integrali, e se dei varii concetti che ci vengono significati, l'uno nell'altro si ritrovasse.

Entrando in questa materia, non mi è possibile di procedere incontanente con quel rigore di metodo che si addice alla ontologia, cioè con una sintesi schietta e severa, come quella che non sarebbe opportuna in un'opera di semplice apparecchio, qual si è la presente. Siccome la dottrina che espongo, benchè nelle sue radici antica quanto il vero, è affatto aliena dagli ordini correnti delle scienze speculative, ho creduto di doverle spianar la via con una cotal maniera di esposizione, che mi permettesse di porre in ragguaglio i punti principali del processo da me usato con quello che oggi è in voga, ravvicinando il mio sistema, per quanto è possibile, alla filosofia regnante; la quale è per natura psicologica, e considera l'ontologia come una pretta dipendenza della scienza sperimentale dello spirito umano. Io credo tutto il contrario, e tengo per fermo, anzi spero di poterlo mostrare a suo luogo con una evidenza che non lascerà nulla da desiderare, che l'ontologia è affatto indipendente dalla psicologia volgare, e che questa dipende al tutto da quella. Tuttavia, essendo verissimo che la psicologia dee corrispondere all'ontologia, e intrecciarsi con essa, come i fatti colle idee si collegano, l'una può servire a confermare i dettati dell'altra, e

conseguentemente giovare all'intento di un lavoro preliminare, qual si è quello che ora dò alla luce. Io farò dunque delle scorse e intramesse psicologiche ogni qual volta mi tornerà in acconcio, e procederò all'occorrenza, per via di analisi e di sintesi. Tuttavia mi studierò di fare in guisa, che i punti capitali del processo sintetico vengano sufficientemente esplicati, e il discorso che ne risulta, sia atto a persuadere i lettori avvezzi alle materie speculative, porgendo loro il modo di correggermi utilmente, ogni qualvolta mi accada di scostarmi dal vero.

La costruzione della formola ideale si connette colla ricerca di ciò che io chiamo Primo filosofico. Coloro che per lo addietro attesero alla speculazione, si travagliarono intorno a due inchieste, che in sostanza ad una sola si riducono, cercando alcuni di essi la prima idea, ed altri la prima cosa. La prima idea e la prima cosa sono quelle da cui tutte le altre idee nell'ordine dello scibile, e tutte le altre cose nell'ordine del reale, in qualche guisa dipendono; e dico in qualche guisa, perchè intorno alla special ragione di questa dipendenza i filosofi si pârtono in molte sêtte. Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo, io do a questo principio assoluto il nome di Primo filosofico, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile.

Riguardo alla quistione del primo ontologico, coloro che presero a trattarla si possono dividere in tre classi, e sono teisti, o naturalisti, o panteisti; i nomi dei quali bastano a chiarire qual sia il Primo riconosciuto da essi. Il Primo dei Panteisti è la sintesi dei Primi ammessi dalle altre due sêtte; nella quale il concetto di Dio o quello di natura può avere la maggioranza e im-

primere nel panteismo una forma particolare. Tutti i filosofi orientali, che soli meritano il nome di antichi in senso assoluto, sono teisti o panteisti: il naturalismo schietto, cioè l'ateismo, è merce analitica, moderna ed europea. Nel sistema di Capila, per quanto apparisce dall'esposizione che ne fanno gl'indianisti, il concetto di natura predomina grandemente; tuttavia non è solo; ond'è che contro il parere comune (1), io non posso indurmi a credere che i settatori del Sanchia, detto volgarmente ateo, siano ateisti. Esporrò altrove le ragioni per le quali io credo che la Pracriti di Capila sia la natura nel senso dei panteisti, e però contenga un elemento divino. Quindi è che io reputo lo schietto ateismo per estrano all'Oriente, almeno se si discorre delle scuole e delle dottrine che levarono qualche grido in quei remoti paesi.

L'Idea espressa dal Primo ontologico, qualunque siasi, non può esser semplice, ma dee comporsi di più concetti, che se non fossero connessi e organati insieme, non farebbero una idea unica. Nè questo organismo può sussistere, senza che fra i varii concetti da cui risulta, uno prevalga, come principio o radice logica onde gli altri derivano. Ora questo concetto principale del Primo ontologico, precedendo alle altre nozioni solo nell'ordine logicale, riesce di necessità un Primo psicologico; e però da questo lato i metafisici di cui parliamo, sono costretti ad uscire della ontologia schietta, e a rendersi psicologi. Che se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono farne sostanzialmente un solo, e che la prima cosa dee anche essere la prima idea. Nè in vero il negozio può procedere altrimenti; giacchè ogni cosa è un concetto, e

(1) COLEBROOKE, *Essai sur la phil. des Hind., trad. par Pauthier.* Paris, 1834, p. 9, 17, 34, 35.

ogni concetto è una cosa; onde, essendo certo che il Primo psicologico dee produrre comechesia tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due Primi vogliono di necessità accozzarsi e fare un Primo unico. L'aver disgiunti i due Primi partorì il psicologismo, e rovinò la filosofia tutta quanta, come si parrà dal progresso del nostro ragionamento. La riunione dei due Primi in un solo ci porge il Primo filosofico, che è veramente assoluto, cioè principio del reale e dello scibile.

I filosofi che attesero alla ricerca del Primo psicologico, o per organare il Primo ontologico, o per rispondere a un quesito di psicologia (comprendendo, com'è conveniente, nel loro novero, eziandio gl'institutori delle religioni), si distinguono in un gran numero di sêtte, che sono differentissime, se non sempre nella sostanza, almeno nella forma. Non imprenderò a fare un novero esatto di tutte le idee che furono battezzate per prime, perchè ciò vorrebbe opera lunga, nè si richiede strettamente al mio proposito. Ma non credo di scostarmi dal vero, riducendo le principali di queste idee alle seguenti: l'Uno, il Necessario, l'Intelligente, l'Intelligibile, l'Incomprensibile, il Bene, l'Infinito, l'Universale, l'Immenso, l'Eterno, la Potenzialità assoluta, l'Atto puro e libero, la Causa, la Sostanza, l'Assoluto, l'Identico e l'Ente. Ora, un'analisi spedita che ciascuno può far da sè, dimostra che i tredici primi concetti non possono essere psicologicamente primitivi. Lo Spinoza e i moderni panteisti di Germania hanno dato maggior voga alle idee di Sostanza, di Assoluto e di Medesimezza. Ma elle sono secondarie, poichè sono relative; e l'una ha rispetto alle qualità o ai modi che la presuppongono; le due altre importano l'idea stessa di relazione in genere, esprimendone la privazione. Ora un concetto relativo, risultando da due concetti anteriori, non può esser primo. Rimane adunque il concetto di Ente; il quale costituisce il Primo psicologico, e quindi il Primo filosofico, secondo l'avvertenza che abbiamo premessa.

Che l'Ente sia il Primo filosofico è sentenza, come vedremo altrove, risalente ai tempi primitivi. Fra i moderni che ne fecero professione espressa, il più illustre è, senza dubbio, Niccolò Malebranche, negletto da' suoi nazionali, i quali antepongono le fantasie germaniche o le frivolezze del Descartes, alle dottrine del più gran filosofo che la Francia abbia avuto sinora (1). Non parlo di alcuni Tedeschi, che l'hanno risuscitata, ma solo in apparenza, alterandola colle fole del panteismo. Ai dì nostri, l'illustre Antonio Rosmini, nel suo Nuovo Saggio sulla origine delle idee, rinnovò in parte l'antica sentenza, e recò nella quistione che fa il tema principale del suo libro, una profondità e acutezza d'ingegno, non frequente al dì d'oggi. Come analisi psicologica, il suo lavoro intorno all'origine delle idee vince in perfezione quelli de' suoi precessori, e giovò senza dubbio alla scienza; niuno avendo fatto sinora un esame così compiuto e sagace del Primo psicologico, per quanto soggiace alla riflessione. Ma questa non basta alla scienza speculativa, non basta alla stessa cognizione analitica dello spirito, la quale non può cansar gli errori, nè ottenere il suo intento, anche nel giro meramente sperimentale, se non si appoggia ai princìpi e alle conclusioni di una disciplina più eccelsa. Cosa che, al parer mio, non ha fatto il Rosmini; il quale, procedendo secondo gli ordini del psicologismo, arricchì, come osservatore analitico, il sapere di nuovi acquisti, ma gli nocque come ontologo, non ritraendolo a quell'altezza in cui i migliori antichi collocato l'avevano. Il che non scema punto della giusta lode che gli è dovuta; giacchè lo scapito in questo caso si dee attribuire al metodo, e il guadagno all'ingegno; onde l'uno è colpa del tempo, e l'altro, merito del filosofo. Che se taluno mi chiedesse, perchè l'inclito autore abbia seguìto un metodo vizioso,

(1) Vedi la nota XXXVII in fine del volume.

risponderei che non è dato ai migliori spiriti il vincere affatto le preoccupazioni del loro secolo. Esporrò le ragioni che mi fanno parlare in questo modo, sapendo che ho da fare con uno di quegli uomini che non si offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire (1). Suppongo che il lettore conosca l'opera dell'illustre psicologo; altrimenti non potrebbe comprendere il mio discorso; giacchè mi è forza assoggettarmi a una concisione rigorosa, e ristringere in brevi formole gli altrui ragionamenti.

La dottrina del Rosmini, per ciò che spetta al mio soggetto, si può ridurre a questa proposizione fondamentale; che il Primo psicologico non è identico al Primo ontologico. In ciò consiste sostanzialmente, al parer mio, tutta la parte erronea del suo sistema. Ma siccome questa maniera di parlare è diversa da quella dell'illustre autore, e oltre al principio, mi è d'uopo esaminare alcune delle sue conseguenze, ridurrò la teorica rosminiana ai quattro punti seguenti:

1.° Tutte le idee sono originate dall'idea dell'ente (2).

2.° L'idea primitiva dell'ente rappresenta solo l'ente possibile (3).

3.° La percezione dell'esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio per cui si fa una equazione fra l'idea dell'ente possibile, e l'apprensione sensitiva (4).

4.° Il concetto della realtà dell'Ente assoluto, cioè di

(1) Queste parole, se non fanno molto onore alla mia perspicacia nel conoscere i Rosminiani, chiariscono la lealtà e cortesia del mio procedere; e perciò le serbo.

(Nota della seconda edizione).

(2) Rosmini, *N. Sag. sull'orig. dell'Id.*, sez. 5. Milano, 1837, tomo II.

(3) *Ibid.*, parte 1, cap. 2, 3; parte 2, cap. 5; parte 6, cap. 2, tomo II et al. passim.

(4) *Ibid.*, sez. 5, parte 2, cap. 4; parte 4, 5, tomo II, sez. 6; parte 3, tomo III et al. passim.

Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione (1).

Esaminiamoli.

I. *Tutte le idee sono originate dall'idea dell'ente.* Accetto questo primo pronunziato colle limitazioni che accennerò in appresso, e non potrei esprimere in questo luogo, senza premettere altre cose.

II. *L'idea primitiva dell'ente rappresenta solo l'ente possibile.* Se quest'asserzione fosse vera, ne seguirebbe che l'Idea del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo naturale dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile. E quando altri affermasse che nel primo atto dello spirito occorre un ordine diverso, e che il principio dell'esercizio intellettivo si fa in un modo particolare, osservo che questo modo, qualunque siasi, dee conformarsi all'ordine logico. Ora secondo quest'ordine, il possibile presuppone il reale, perchè, senza qualcosa di reale, non si può concepir nulla di possibile. Se niente è in effetto, niente può essere. Una potenza che consistesse in una mera potenzialità, senza un atto precedente, non sarebbe una vera potenza, ma nulla. Quindi è che Iddio dicesi atto puro, e nella sua attualità semplicissima s'inchiude il suo infinito potere. Nè si può affermare che la cognizione di questa verità sia opera del discorso, risalente dall'idea del possibile a quella del reale; poichè anzi lo spirito discende dal concetto del reale a quello del possibile. In prova di che, suppongasi che noi non abbiamo effettualmente altra idea che quella del possibile, e mi si dica se questa possibilità, come tale, è reale o solo apparente. S'ella

(1) Rosmini, sez. 5, parte 2. cap. 5, oss. 4, parte 6, cap. 2, tomo II, sez. 6, parte 3, cap. 5, sez. 7, tomo III et al. passim.

è una mera apparenza, il principio dello scibile è distrutto, e lo scetticismo è inevitabile. Se all'incontro è reale, egli è chiaro che il primo concetto non rappresenta una possibilità mera, ma una realtà. Imperocchè un possibile reale, come possibile, è reale assolutamente, se non si riferisce ad una realtà anteriore, onde sia l'astratto; il che è contrario al caso presente, poichè parliamo del primo concetto. Una possibilità mera, se merita fede, è una somma realtà, perchè non pure è reale, ma necessaria; e infatti tutti s'accordano intorno alla necessità dei possibili, come possibili considerati. Ora, se il possibile si rappresenta all'intuito dell'uomo, come reale, egli è chiaro che il concetto primitivo dee essere il reale, e non il possibile; giacchè il reale anche solo, è reale, e diventa possibile coll'astrazione; ma il possibile senza più, non può diventar reale, e non è possibile. Il far nascere adunque il primo concetto del reale da quello del possibile, e il supporre che questo possa stare senza quello, ripugna all'ordine logico.

Chiederà forse taluno in che modo il concetto del possibile nasca da quello del reale. Rispondo che il possibile, non essendo altro che il reale in quanto è pensato, nasce dalla riflessione dello spirito sul concetto primo della realtà; imperocchè l'uomo, avendo il potere di ripensare i suoi propri atti, dopo aver avuto l'intuito del reale, può affisare il suo spirito sopra esso intuito, e farvi sopra attenta considerazione. In questo atto riflessivo l'oggetto immediato del pensiero è lo stesso pensiero, cioè l'intuito; siccome però l'intuito apprende la realtà, ne segue che l'atto riflessivo non può apprendere l'atto intuitivo, senza percepire eziandio il reale seco congiunto; non già in sè stesso, poichè in tal caso l'atto riflesso non differirebbe dal diretto; ma bensì nell'intuito. Ora il reale considerato dalla riflessione nell'intuito perde l'individualità, che lo fa reale, e conserva solamente quella forma astratta e generica che

lo fa possibile. La trasformazione psicologica del reale in possibile risulta dunque dall'unione della riflessione coll'intuito: la relazione dell'oggetto verso la riflessione dà occasione al concetto del possibile, come la relazione dell'oggetto verso l'intuito produce la nozione del reale. Così, pogniamo, io ho dinanzi agli occhi un corpo triangolare, e acquisto, guardandolo, l'idea di un triangolo reale; ma poscia, ripensando questa medesima idea, e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l'idea del triangolo possibile; perchè il concetto di quel triangolo è applicabile a un numero infinito di triangoli effettivi. Insomma, il concetto del reale diventa concetto del possibile, perdendo la sua concretezza, e facendosi astratto; il che succede per opera della riflessione.

L'idea dell'Ente vuol essere considerata in due momenti diversi riguardo allo spirito che la possiede, cioè nell'atto primo e nell'atto secondo. L'atto primo è opera dell'intuito, l'atto secondo della riflessione. Nell'atto primo l'Ente si rappresenta come realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta; nell'atto secondo, come possibile. Ora la possibilità presuppone la realtà, nè più nè meno che la riflessione presupponga l'intuito. La proporzione e la corrispondenza che corre fra i due atti psicologici e i due stati ontologici è perfetta. La nozione di possibilità importa un lavoro intellettuale, cioè un'astrazione che non può cadere nell'intuito, facoltà semplicissima, la quale si aggira nella mera contemplazione dell'oggetto, com'è in sè stesso, senza nulla aggiungergli, nulla levargli. Il possibile non può esser meglio intuíto cogli occhi dello spirito, che veduto con quelli del corpo e appreso sensatamente.

E in vero se l'oggetto dell'intuito fosse il possibile, converrebbe supporre che il possibile è reale, il che ci riconduce al raziocinio di prima; ovvero che un oggetto può sussistere solamente in qualità di possibile,

il che è assurdo. Infatti, possiam chiedere se il termine obbiettivo dell'idea dell'Ente è nello spirito, o fuori dello spirito. Se ci si risponde che è nello spirito, si apre l'adito a tutte le conseguenze scettiche del psicologismo, e la verità obbiettiva delle cose ne vien distrutta senza rimedio. Ma il Rosmini abbraccia espressamente la sentenza contraria, e stabilisce che l'idea dell'ente è una vera entità, distinta dallo spirito, ch'ella è numericamente una per tutti gli uomini, immensa, eterna, immutabile, assoluta (1). S'ella è dunque fuori dello spirito, come può essere un mero possibile? E se fosse tale, come potrebbe sussistere e affacciarsi alla mente dell'uomo? Come potrebbe comunicarle quella luce intellettiva onde il Rosmini discorre, e che è la fonte dell'intuito? E poi, che cosa sarebbe questo pretto possibile? Fors'è l'idea dell'ente possibile, in quanto si trova nella mente creatrice? Ma in tal caso noi avremmo l'intuito dell'ente possibile, nell'Ente reale, cioè in Dio, secondo la dottrina di santo Agostino, di san Bonaventura e del Malebranche; il che si nega espressamente dal Rosmini (2). Confesso che non so ben capire qual sia il concetto che l'illustre autore si forma dell'entità obbiettiva dell'ente ideale; imperocchè in alcuni luoghi egli sembra considerarlo come un non so che di mezzano fra Dio e lo spirito umano; quasi che un mezzo di tal sorta si possa logicamente ammettere (3). Non vi ha mezzo possibile fra il creatore e la creatura; tanto che l'ente ideale del Rosmini, se non è Iddio stesso, cioè l'Ente reale, è di necessità una cosa creata; e allora, come può aversi per immenso, eterno, assoluto,

(1) *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, cap. 35, 39, seq. - *Nuov. Sag.*, sez. 5, parte 2, cap. 5, oss. 4, tomo II. p. 135.
(2) *Il rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 492, 493, not., 503, 504. 505, 613, 614, 617, 618, 620, 621. - *Nuov. Sag.*, tomo II, p. 477-480 et al. pass.
(3) Vedi la nota XXXVIII in fine del volume.

immutabile? E come cansare lo scetticismo? Giacchè le conseguenze ontologiche sono le stesse, sia che si consideri l'idea dell'ente come un sensibile interno e una modificazione dello spirito nostro (ipotesi espressamente ripudiata dal Rosmini), sia che si abbia per un non so che di esterno, ma contingente, relativo, e da Dio disgiunto. Oltre che, come mai questo ente ideale potrebbe stare fuori dello spirito, senza costituire una cosa reale? Imperocchè, la sussistenza, secondo il Rosmini medesimo, essendo la realtà, il dire che l'ente possibile sussista, e l'affermare che sia reale, è tutt'uno.

Ciò che indusse in errore un ingegno così accurato, come quello del Rosmini, si è l'uso del metodo meramente psicologico; che consiste nel discorrere dei fatti interni, per mezzo della riflessione sola (1). Qual è, in-

(1) L'illustre autore confessa egli medesimo di aver tenuto questo cammino. Parlando dell'antica dottrina cattolica, così favella: « Ognun vede che io pervenni agli stessi risultamenti, ma » per un'altra via. La scuola teologica partì, come dissi, dalla » meditazione di Dio: io partii semplicemente dalla meditazione » dell'uomo, e mi trovai nondimeno pervenuto alle conchiusioni » medesime. Questo riuscire ad un medesimo termine da due » opposte strade, egli è, parmi, una conferma, una riprova della » verità. Ma oltraciò la dottrina, se non erro, ricevette per tal » modo una nuova illustrazione, una maggiore evidenza, e for» s'anco lo stesso linguaggio trovò maggior precisione e più si» curo e fermo andamento il ragionamento ». *(Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.,* p. 408, 409.) Le conclusioni non sono le stesse, poichè il Rosmini non ha potuto psicologicamente riuscire ad altro che all'ente possibile; il quale da sè solo non può essere di alcun momento in ontologia, nè servir di base allo scibile, nè dare un valore obbiettivo e scientifico neppure alle inchieste psicologiche. Tutto il divario nasce appunto dalla diversità del metodo seguìto. Quello del Rosmini è ottimo e valido, purchè non sia primo, nè unico, purchè compia l'ontologismo senza voler farne le veci. In questo modo solamente l'analisi del nostro autore potrà purgarsi de' suoi difetti, fondarsi sul saldo, e arricchire la scienza.

fatti, il punto onde muove la riflessione nel suo procedere? È un atto dello spirito che, ripiegandosi sul proprio intuito, crea con questo replicamento il pensiero riflesso. Ora abbiamo testè veduto che il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, quando trapassa dall'atto intuitivo all'atto ripensativo. Non è adunque meraviglia se il pensiero, piegandosi sul proprio intuito, e trovandovi il concetto dell'ente possibile, vi si ferma, e lo reputa primo, perchè in effetto esso è tale riguardo alla riflessione, che è lo strumento appropriato alle psicologiche indagini. Ma se il psicologo, non arrestandosi a questo punto, passasse più avanti, e smettendo il suo proprio strumento, pigliasse quello dell'ontologo, si valesse della riflessione che chiamammo ontologica, e applicasse il suo pensiero non già all'intuito solo, ma all'oggetto dell'intuito, cioè all'ente, lo vedrebbe, qual è in sè stesso, nella sua assoluta realtà semplicissima. Se non che, in quest'ultimo progresso il psicologo diverrebbe ontologo; il che ripugna ai canoni e agli usi del psicologismo.

III. *La percezione dell'esistenza reale delle cose create è opera di un giudizio per cui si fa una equazione fra l'idea dell'ente possibile e l'apprensione sensitiva.* Non credo che una equazione possa darsi fra un sensibile e un intelligibile, che sono elementi affatto diversi; giacchè l'equazione suppone identità. Ora, che medesimezza può avere il sensibile, come tale, coll'intelligibile? Se il sensibile fosse identico all'intelligibile, questo sarebbe inutile, e il sensibile si manifesterebbe da sè medesimo, come quello che sarebbe intelligibile di propria natura, e i sensisti avrebbero ragione. Se adunque l'intelligibile e il sensibile sono disformi, come mai potrà aver luogo una equazione fra l'uno e l'altro?

Il giudizio non può essere una equazione fra due elementi diversi, se non in quanto essi hanno qualcosa di comune, cioè d'identico, fra loro. Ora questa iden-

tità non può consistere altrove che nell' intelligibile. Bisogna adunque che i due termini del giudizio partecipino dell' intelligibile e siano intellettivi, acciò l' identità e quindi l'equazione abbia luogo. Ma l'apprensione sensitiva non è un elemento intellettivo. Dunque l'unione della mera apprensione sensitiva coll' idea dell'ente possibile non farà mai un giudizio. Potrebbe alcuno rispondere che, secondo il Rosmini, il giudizio succede, in quanto lo spirito avendo sempre innanzi a sè l' idea dell' ente, ravvisa in essa i sensibili, onde riceve le impressioni, e vedendoli nell'ente, conosce che sono davvero, e forma il giudizio. Ma in tal caso, anche i fantasmi, foggiati di proposito, o nati spontaneamente dalla virtù immaginativa, dovrebbero aversi per cose reali, giacchè si scorgono pure nell' ente di cui abbiamo assiduamente l' intuito. Perchè dunque non crediamo alla realtà loro? Egli è chiaro che non basta veder le cose attraverso il concetto dell' ente, per chiarirsi della loro sussistenza, ma fa d'uopo applicar loro cotal concetto, per un espresso e positivo giudizio. Ora io chieggo qual sia la regola che determina quest'applicazione. Forse tal regola risiede nell' impressione esterna e sensata, che differisce dalla specie interna e fantastica? Ciò non si può dir, senza circolo, giacchè la prima di queste impressioni non differisce dalla seconda, se non in quanto l'idea di esistenza all'una, e non all'altra viene applicata. L'applicazione di questo concetto diversifica le due impressioni; tanto è lungi che la diversità dell'impressione determini l'applicazion del concetto. Oltrechè, per aggiustare il concetto dell'ente all'impressione sensibile, bisogna conoscerla, imperocchè a caso e alla cieca non si può fare un'applicazione; ma se il sensibile è già conosciuto, l' idea vi è già applicata, e sarebbe inutile e ridicolo l' adattargliela nuovamente. Insomma, non si può immaginare un paragone tra l' intelligibile e il sensibile in univer-

sale, nè tra il sensibile reale e il sensibile fantastico, per poterne conchiudere che l'intelligibile conviene a quello e non a questo, senza supporre che il sensibile, qualunque siasi, è un concetto; perchè il paragone può solo aver luogo tra due concetti, e fuori di essi è affatto inescogitabile. Ma il concetto del sensibile, come sensibile, ripugna, giacchè quel che è sentito non può soggiacere, come tale, all'atto cogitativo. Il sensibile non può esser pensato altrimenti, che nell'intelligibile. Se dunque la cosa sentita è un concetto, il giudizio, che la riunisce coll'idea dell'ente, è già fatto: se non è un concetto, il paragone e il giudizio non possono succedere. Nel primo caso, si ricade nella petizion di principio: nel secondo, si suppone un giudizio formato con un solo concetto, cioè un giudizio che non è giudizio.

Inoltre. L'illustre autore vuole con questo giudizio spiegare il concetto di esistenza, ch'egli chiama sussistenza delle cose. Ma come può nascere questa idea dal detto giudizio, anche supponendo la possibilità di esso? Da un lato occorre soltanto una impression sensitiva; dall'altro si ha pure il concetto dell'ente possibile. S'uniscano insieme i due termini: che ne dee risultare? L'idea di una impressione possibile, e nulla più. I due termini non possono dare quello che non hanno in sè. Fra l'esistenza e la possibilità dell'esistenza corre un intervallo infinito, che non può essere superato se non dall'onnipotenza creatrice. Da che dunque emerge il concetto di esistenza? Dal possibile? No certo. Dall'impressione? Ma l'impressione non ha nulla d'intellettivo, non è un concetto, e non può produrne alcuno, salvochè si approvi l'ipotesi dismessa e ripugnante del sensismo, dalla quale il Rosmini si mostra alienissimo. Dall'accozzamento del possibile col sensibile? Ma se ciascuno di essi in separato non può dare quel che non ha, nol potranno nè anco riuniti.

Il Rosmini accenna in alcuni luoghi che l'idea di sus-

sistenza, come idea, è il mero concetto dell'ente possibile; e che in quanto se ne distingue, non è una idea, ma un giudizio. Ora egli è chiaro che la voce *sussistenza* o *esistenza* non esprime un giudizio, se non in quanto significa un concetto. Bisogna dunque spiegar l'origine del concetto. Un giudizio si può chiamar concetto, in quanto è una idea composta, che contiene le nozioni espresse separatamente dai termini della proposizione. Ora quali sono i termini del giudizio rosminiano? Il sensibile e il possibile, e nulla più. Ma siccome abbiamo testè veduto che questi due termini riuniti insieme non possono procreare l'idea di esistenza, questa non può essere nè meno un giudizio.

Bisogna anche guardarsi dal confondere l'idea di sussistenza colla sussistenza stessa della cosa. Parmi che il Rosmini apra l'adito a questo grave errore, dicendo che quando si concepisce la sussistenza d'una cosa, l'elemento intellettivo è la sola idea dell'ente possibile. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che il concetto proprio espresso dalla voce *sussistenza,* sarebbe la sussistenza medesima dell'oggetto. Imperocchè chiunque vede che i vocaboli *ente possibile* e *sussistenza* non sono sinonimi, e che quindi hanno un significato almeno in parte diverso. Ora in che consiste il divario? Certo nell'idea del reale, che viene espressa dalla seconda parola, non dalla prima. Se adunque il concetto del reale non fa parte dell'elemento intellettivo, ma della cosa, ne segue che il concetto del reale e il reale sono tutt'uno; il che è impossibile a pensare. Eppur su questa confusione si fonda il discorso dell'illustre autore. Imperocchè, affermando che la persuasione della sussistenza dei corpi è opera di un giudizio, composto del concetto di ente possibile e dell'impressione sensitiva solamente, egli suppone che la sussistenza e l'idea della sussistenza siano una cosa medesima. Ma siccome noi intendiamo ciò che vien significato dalla voce *sussistenza,* egli è chiaro che

il concetto come concetto, e la cosa significata si diversificano. Ma come si possono diversificare, se il solo elemento intellettivo che s'intrometta in questo negozio, è il concetto dell'ente possibile?

Il punto che abbiam per le mani accenna a una quistione gravissima e difficilissima, di cui la filosofia moderna ha dismesso perfino il titolo; cioè, onde nasca e in che risegga il concetto della concretezza e individualità delle cose? Imperocchè, se ogni concetto è generico, come crede il Rosmini, come possono concepirsi il concreto e l'individuo? L'illustre autore, per uscir d'impaccio, fu costretto a negare che l'idea della concretezza e della individuità sia una vera idea, riputandola per un mero giudizio. Ma questa soluzione, come apparisce dal sovrascritto discorso, non si può far buona in alcuna guisa. L'uomo ha un vero concetto della realtà individuale, cioè dell'esistenza. Or come può acquistarla? Forse colla sensazione o col sentimento? Ma queste facoltà ci rivelano soltanto modificazioni e qualità subbiettive. Colla percezione degli Scozzesi? Ma tal percezione sola non basta; perchè ella non ci rivela le forze, cioè le sostanze e le cause create a cui le esistenze finalmente riduconsi. Coll'idea del possibile? Ma il possibile non può dare il reale. Con astrazioni di un altro genere? Ma le astrazioni seguono la nozione del concreto, non la precedono; presuppongono esso concreto, e non possono procrearlo. Egli è dunque d'uopo supporre che il concreto e l'individuo si conoscono, mediante un intuito speciale, diretto e analogo alla percezione scozzese; da cui però differisce, in quanto ci rivela, non la sola corteccia, ma la sostanza e realtà delle cose. Mi contento qui di accennare la soluzione del quesito, che dichiarerò fra poco, acciò niuno possa inferire dal discorso sin qui fatto, che io voglia derivar l' idea di sussistenza da quella dell'Ente reale senza più, perchè ho sostituito il reale al possibile, come oggetto im-

mediato del conoscimento intuitivo. Questo processo sarebbe cattivo, come apparirà in breve, e condurrebbe diritto al panteismo. Noi vediamo veramente ogni cosa nell'Ente reale, presente alla mente nostra; ma non è questo il concetto immediato da cui deduciamo l'esistenza effettiva degli oggetti creati. Imperocchè, siccome l'Ente intuìto non è soltanto reale, ma eziandio necessario e assoluto, se affermassimo l'esistenza reale delle cose, in virtù di questo semplice concetto, dovremmo inferirne che tutte le cose sono modificazioni divine, e necessariamente sussistono; onde cadremmo nel panteismo. La notizia delle cose finite non si acquista dunque applicando loro l'idea dell'Ente reale e assoluto.

IV. *Il concetto della realtà dell'Ente, cioè di Dio, non si ha in modo immediato e per intuito, ma solo in modo mediato e per dimostrazione.*

Questa proposizione rosminiana consèguita necessariamente dalle due sovrascritte. Il Rosmini osserva che il considerare Iddio come oggetto immediato della cognizione intuitiva, è opinione di san Bonaventura (1), e la rigetta espressamente (2). E certo non si può ammettere, se l'intuito non coglie altro che l'Ente possibile. In tal caso, la sola via acconcia ad acquistar la cognizione dell'Ente sovrano è la dimostrazione. Ma acciò la dimostrazione sia valida, ella dee fondarsi sopra una sintesi anteriore; imperocchè la deduzione è un artifizio intellettivo con cui si riproduce dallo spirito in modo suo proprio ciò che già si conosceva dianzi per una apprension primitiva, ed è piuttosto la dichiarazione del noto, che la scoperta dell'ignoto. La sintesi raziocinativa e la deduzione hanno d'uopo, come l'analisi e l'induzione, di appoggiarsi a una notizia fondamentale, che vada innanzi, e sia, benchè varia di forma, simile nella

(1) Vedi la nota XXXIX in fine del volume.
(2) Vedi la nota XXXVIII di questo volume.

sostanza a quella che sopravive. E il principale divario consiste in due cose; l'una, che il discorso deduttivo si fa nel tempo e con successione; laddove quella che io chiamo sintesi primitiva, è istantanea, non ha processo cronologico; e consiste in un semplice intuito immanente. L'altra, che nel raziocinio e nell'analisi lo spirito dà al vero una forma subbiettiva, scomponendolo, ricomponendolo, maneggiandolo a norma delle proprie leggi, senza però alterarne la sostanza intima: laddove nella sintesi primigenia lo spirito non reca altro del suo che l'intuito, ed è semplice spettatore dell'oggetto presente, contemplandolo qual è in sè stesso, senza nulla aggiungervi o levarne. E tanto è lungi che la mia sentenza si opponga all'assunto di conoscere Iddio per modo dimostrativo, che anzi lo appoggia, perchè la dimostrazione non può sussistere, se non trae la sua forza da un intuito precedente. Le prove dell'esistenza di Dio sono *a priori* od *a posteriori*. Ora, fondandosi le une e le altre sovra un sillogismo, la cui minore contiene un semplice fatto contingente esterno o interno allo spirito, esse non potrebbono avere un valore apodittico e assoluto, se il processo dimostrativo, che pianta il vero sul fatto, non fosse precorso da un intuito, per cui il fatto si radica nel vero, come si chiarirà in breve.

Nè si vuol già credere che l'intuito sia perfetto, e contradica al contraposto altamente filosofico che viene instituito dalla rivelazione fra la squisita conoscenza oltramondana e quella che occorre negli ordini presenti, rozza, inadequata, manchevole, *per ispecchio e in enigma* (1), come parla l'Apostolo. La perfezione dell'intuito umano in questa vita è solo in potenza: l'atto di questa cognizione pecca e difetta da ogni parte, come i primi moti e conati di ogni forza nascente e tuttavia novizia. Quindi è che l'Idea è bilaterale: l'una delle sue

(1) I^{a} *Ad Corinth.*, XIII, 12.

facce è l'Intelligibile, cioè l'Ente reale e assoluto; l'altra il sovrintelligibile, cioè l'intima essenza di esso Ente. Noi apprendiamo il sovrintelligibile, perchè per istinto siamo consapevoli della nostra potenza di apprenderlo, quando venga rimosso ogni ostacolo. La notizia enigmatica a cui accenna san Paolo, importa la presente incomprensibilità delle cose; e la cognizione speculare è la scienza analogica che possiamo avere di una parte dell'incomprensibile, per deduzioni raziocinali, o per rivelazione. Infatti l'analogia è una specie di riverbero intellettivo, per cui una cosa si conosce imperfettamente in un'altra, come in uno smiraglio appannato, che ne riflette l'imagine infoschita e sfumante (1). Basti aver qui accennate queste cose sulle quali altrove ricorreremo.

Il Primo filosofico è adunque l'Ente reale, che, come idea madre e cagion principe di tutte le cose, riunisce le proprietà degli altri due Primi. In questa locuzione composta la prima voce accenna particolarmente alla relazione psicologica, e la seconda all'ontologica, benchè i due concetti si compenetrino insieme e si unizzino perfettamente. La quale si potrebbe esprimere col solo vocabolo di Ente, giacchè l'ente senza più, non è l'ente possibile, ma bensì il reale e l'assoluto. E noi la piglieremo spesso in questo senso, contentandoci di aggiungervi l'epiteto di reale, ogni qual volta potrebbe nascere qualche equivocazione.

Esaminato e veduto in che risegga il Primo filosofico, fermiamoci per un istante a considerare l'intuito, o sia l'atto cogitativo che ha l'iniziale apprensione di quello. Non voglio già esporre in questo luogo la teorica di tale intuito; la quale da sè sola fa una intera scienza; ma solo avvertire alcuni punti della dottrina del Rosmini,

(1) Vedi i passi del Gersone citati nella nota XXXIX di questo volume.

in cui l'illustre autore si dilunga dal vero. Abbiamo testè avvertito ch'egli tiene il concetto primitivo dell'Ente per astratto, generico, rappresentativo del mero possibile; e che considera la persuasione della sussistenza dei corpi, non già come idea, ma come effetto di un giudizio. Queste due asserzioni muovono da un terzo errore, che ricorre a ogni tratto nelle opere del Roveretano; cioè dalla confusione dell'idea riflessa colla idea diretta o intuitiva, che alcuni chiamano percezione nel senso dato a questa voce dalla scuola scozzese. La percezione o idea diretta è l'intuito, o sia l'apprensione immediata dell'oggetto: l'idea riflessa è l'intuito dell'intuito, la percezione della percezione, l'opera del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso. Il termine dell'intuito o della apprensione immediata, è l'obbietto in sè stesso, cioè l'obbietto finito o infinito, ma sempre reale, concreto, positivo, individuale. Il termine della riflessione è l'intuito, e con esso l'idea dell'oggetto, non quale è in sè stesso, ma astratto, generalizzato, spogliato di ogni individualità, e ridotto alla condizione di mero possibile. Ondechè l'idea diretta o sia la percezione, e l'idea riflessa convengono insieme, sia nell'essere entrambe un atto del pensiero, sia nella sostanza del loro oggetto, ma differiscono pel modo con cui apprendono esso oggetto; perchè l'una lo piglia, qual è in sè stesso, nella sua concretezza, e come reale; l'altra lo afferra nella sua astrattezza, e come pensabile, cioè possibile, qual si è nello spirito; giacchè la possibilità delle cose è la pensabilità loro. Ora il Rosmini confonde in primo luogo l'idea riflessa colla percezione, e dà a questa le proprietà di quella, considerandola come il mero concetto dell'ente possibile, astratto, generico; laddove dalle cose dette apparisce che tal concetto è prettamente riflesso, e presuppone l'intuito immediato dell'oggetto, cioè dell'Ente, nella sua realtà concreta e individua. In secondo luogo, egli confonde altresì la percezione dei sen-

sibili colla sensazione e col sentimento, ripetendo dal senso il concetto dell'individualità delle cose. Conseguenza verissima, se ogni idea o percezione è astratta e generica; giacchè l'astratto e il generico non possono suppeditare il concreto e l'individuale, che è il loro maggior contrario; ma falsa, se l'uomo percepisce i sensibili per un intuito così immediato e diretto, come quello con cui apprende l'Ente reale. Questa cognizione immediata dei sensibili è la percezione dei filosofi scozzesi; la quale io credo essere un fatto indubitato, di cui una osservazione attenta è buon testimonio. Egli è vero che la percezione sola degli Scozzesi non basta a darci un'intera notizia delle cose sensibili, spirituali e materiali, rivelandoci soltanto le proprietà sensitive, senza l'elemento intelligibile per cui le concepiamo, come sostanze e cagioni. La percezione della scuola di Edimborgo non è adunque bastevole per dichiarare appieno il concetto dell'esistenza de'corpi, e fa d'uopo ricorrere a un altro principio, di cui parleremo fra poco. La percezione del Reid s'immedesima in sostanza colla *percezione sensitiva corporea* del Rosmini; il quale osserva acutamente ch'ella per sè non dà la cognizione dei corpi, e che ci vuole inoltre un elemento intellettivo, riposto, al di lui parere, nell'idea dell'ente possibile. Ma l'ente possibile, astratto, generico, può egli dare il concetto d'individualità? No, certamente. Dunque, conchiude il Rosmini, noi ammettiamo l'individualità, non già in virtù di una idea, ma per opera di un giudizio. Il che non si può sostenere, per le ragioni anzidette; conciossiachè in fine in fine il nome stesso d'individuo, di cui ci serviamo frequentemente, dee pure esprimere una idea determinata. La quale non si può avere altrimenti, che mediante un intuito della individualità stessa, simile all'intuizione primitiva dell'Ente reale, connaturata alla nostra mente.

Abbiam presupposto finora che l'Ente reale sia con-

creto, singolare, individuale; sentenza che ha mestieri di qualche dichiarazione. Il concetto di concretezza, di singolarità e d'individualità è composto di due elementi, l'uno positivo e l'altro negativo. L'elemento positivo è ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia queste voci, e che non si può definire, perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa; è insomma quello che si ha dinanzi allo spirito, quando l'Ente e il reale in sè stesso, con un atto diretto e immediato si percepisce. L'elemento negativo è il limite, la contingenza, l'imperfezione. Tutti i concreti, i singolari, gl'individui creati sono imperfetti, perchè finiti; e finiti perchè contingenti; donde nasce eziandio la varietà e la pluralità loro. Ora, quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di singolarità, individualità e concretezza, bisogna rimuoverne l'elemento negativo, perchè l'Ente è assoluto e infinito, Di che sèguita che l'Ente si può altresì dire astratto, generale e universale, in quanto tali concetti esprimono l'assenza di quell'elemento negativo che nelle nozioni contrarie si acchiude. L'Ente è adunque astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo, ma sotto varii rispetti, e in modo diverso dalle creature, perchè possiede bensì l'elemento positivo contenuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento negativo che l'accompagna. Egli è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro da ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale, senza l'ente; l'astrattezza e la generalità sono l'ente, senza il reale: le prime doti alle esistenze effettive, le seconde all'ente possibile appartengono. Dalle une nascono le cose create: dalle altre le idee riflesse. La divisione del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale, è l'analisi dell'Ente reale: l'Ente reale è la sintesi di quelle proprietà (1).

(1) Vedi la nota XL in fine del volume.

Ho accennate queste avvertenze per chiarire come il nostro Primo psicologico, non che essere una mera astrazione, è la realtà stessa, e non ha nulla di astratto, fuorchè la semplicità e la purezza intrinseca della sua natura; la qual purezza, non che contradire alla realtà, è necessaria a costituirla in grado assoluto e supremo. L'uomo certo non comincia coll'astratto; e questa sola avvertenza basta a provare che lo spirito umano non può avere col concetto dell'ente possibile la prima entratura nel campo della cognizione; giacchè tal concetto si fonda in quello dell'Ente reale, reso astratto dalla riflessione, che disgiunge mentalmente la realtà obbiettiva dalla notizia di esso ente. Egli è vero che la maggior parte dei filosofi moderni considerano eziandio come astratta, la notizia dell'ente schietto, cioè dell'Ente reale; onde nasce quel pronunziato ripetuto in cento libri, che l'idea dell'essere è una mera astrattezza. Il che è verissimo dell'ente possibile; ma se s'intende dell'ente reale, ciò è tanto vero, quanto il dire che lo spazio infinito sia tondo o quadro o di altra figura; poichè l'Ente in sè stesso è il principio di tutto, e la fonte della concretezza non meno che dell'astrattezza. La logica moderna ha una gran paura di mutare gli astratti in concreti; e in ciò ha ragione; ma non si cura di convertire il concreto in astratto: il che è un altro vizio, più grave ancora del primo, e lo precede per ordinario. Imperocchè, il vero primitivo essendo concreto in sè stesso, benchè contenga, riguardo al nostro spirito, il germe delle astrattezze, l'uomo dee mutare il concreto in astratto, per poter convertire l'astratto in concreto. E però, quando si dà opera alla seconda conversione dopo la prima, si disfà il lavoro già fatto, e si ristaura, almeno in parte, lo stato genuino e natío delle cose. Così, verbigrazia, i realisti del medio evo con la loro umanità, arboreità, Socrateità e altre simili squisitezze, si affaccendavano a ricomporre, almeno ver-

balmente, la realtà dell' ente distrutto dalle astrazioni peripatetiche del nominalismo; benchè nell'impresa loro fosse da lodare più l'intenzione, che l'effetto. Il trasformare il concreto in astratto è dunque un male senza compenso, poichè annulla il vero primitivo; laddove il processo contrario è un male che può riuscire a bene, se ristora, almeno in parte, il vero dianzi sbandito.

Il discorso umano è una vicenda continua di sintesi e di analisi, e il lavoro della riflessione è un astrarre e un concretizzare continuo. Dal fare e alternare e connettere insieme, bene o male, queste operazioni, nasce la bontà o la viziosità del metodo scientifico. Distinguansi due specie di astrazione e di composizione, l'una legittima e naturale, l'altra illegittima e contraria alla natura. L'astrazione rea consiste nel dissociare gli elementi concordi, e nel disfare la sintesi naturale delle cose. Ad essa tien dietro la cattiva composizione che accozza insieme gli elementi discordi, ordisce una sintesi mentale, contraria alla reale, e genera una vera illusione fantastica, simile alla Maia delle scuole indiche. L'astrazione legittima discioglie la sintesi apparente e illusoria, e distingue gli elementi pugnanti, confusi da quella. Finalmente la diritta sintesi ricongiunge gli elementi accordanti, e rifà, o, per dir meglio, riconosce la sintesi reale dell' Idea e della natura. Ora l'astrazione che separa l'Ente e l'Uno dalle esistenze e dal moltiplice, distruggendo il fantasma immaginativo che gl'immedesima insieme, e la composizione che restituisce l'intelligibile a norma dell'Ente, il sensibile a norma dell'intelligibile, sono entrambe buone e legittime. Laonde in questo caso si muta il falso astratto in vero concreto; convertendo il falso concreto in vero astratto.

L'idea dell'Ente, come l'abbiam dichiarata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscere che l'Ente è; giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente, e

l'Ente reale non sarebbe reale; il che ripugna. Nè la realtà dell'Ente si affaccia allo spirito, come una cosa contingente, relativa, che può non essere; ma sì bene, come necessaria, assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile. Infatti l'uomo non può pensare il nulla; e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contradizione che v'ha a pensare senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocchè lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso. Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: *l'Ente è necessariamente*, purchè si noti che il concetto espresso dall'ultimo vocabolo non fa altro che dichiarare una proprietà inerente all'Ente stesso, come Ente. Che se spesso è opportuno d'indicar questa nota con un vocabolo distinto, qual si è quello di ente necessario, ciò accade, come vedremo ben tosto, perchè la prima di queste voci è abusata nel comune linguaggio, e può riuscire equivoca, quando si adopera separatamente.

Il giudizio: *l'Ente è necessariamente*, contenuto nell'intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimonio e uditore di una sentenza che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitore e non semplice spettatore, il primo giudizio, base di ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe subbiettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale, ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra, dice: io sono necessariamente. Questa parola obbiettiva, in cui consiste il fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza, perviene allo spirito per opera dell'Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d'idealità assoluta. Infatti l'Ente rivela sè medesimo, e dichia-

ra la propria realtà al nostro pensiero, mediante l'intelligibilità connaturata alla sua essenza e necessaria all'esercizio della virtù cogitativa in ogni spirito creato. L'intuito riceve la notizia dell'Ente dall'Intelligibile, onde trae del pari la sua potenza intuitiva; e siccome l'Ente è l'Intelligibile stesso, egli viene da noi inteso in quanto si pone, e si pone, in quanto s'intende: l'idealità e la sussistenza s'immedesimano insieme. Lo spirito intuente, vedendo l'Ente come suo obbietto, contempla seco l'autonomia che gli è propria; ma non l'afferma con un atto volitivo e determinato, come incontra negli altri giudizi: imperocchè, conoscendolo col medesimo atto in cui risiede l'essenza dell'apprensione intuitiva, l'affermazione che ne consèguita, non procede dall'intuito, ma dall'obbietto stesso, cioè dall'Ente, rampolla. Egli è vero che quando il pensiero si ripiega sovra di sè, e l'intuito primordiale entra nel dominio della riflessione, l'uomo dice prima a sè stesso, poi agli altri: *l'Ente è;* ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo. Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore obbiettivo, perchè è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo che lo precede, lo fonda e lo autorizza. La ragion dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragion di Dio, e quindi possiede un'autorità senza appello (1).

La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino, fatta per opera della riflessione, è il primo anello della filosofia, come artificio umano. Ma questo anello si congiunge con un giudizio divino, e ricava da esso ogni sua virtù; onde segue: che la filosofia ha la sua base nella rivelazione; che Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana filosofia è la continuazione e la ripetizione della filosofia divina. Iddio non è dunque solamente l'oggetto della scienza, ma ne è ezian-

(1) Vedi la nota XLI in fine del volume.

dio il primo maestro; ed è maestro dello scibile, perchè è l'Intelligibile. Il lavoro filosofico non comincia nell'uomo, ma in Dio; non sale dallo spirito all'Ente, ma discende dall'Ente allo spirito. Eccoti la ragione profonda che chiarisce la verità dell'ontologismo, e l'assurdità del sistema contrario. La filosofia, prima di essere una opera umana, è una creazione divina; laddove i psicologisti, frodando la filosofia del suo appoggio celeste, e spiccandola dall'Ente, ne fanno un mero artificio umano, la condannano a un dubbio doloroso, e le assegnano il nulla come suo principio e compimento.

Fra il divino giudizio primitivo e l'umano giudizio secondario, cioè fra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola, per cui il vero intuitivo si fa accessibile alla facoltà ripensante, e l'uomo è in grado di ripetere a sè stesso ed agli altri il giudizio di Dio. Ma la parola, che esprime la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione, o, per parlare più esattamente, la rivelazion primordialle, vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione che esprime umanamente la divina pronunzia. La riflessione, munita di questa proposizione obbiettiva, si appropria il giudizio corrispondente, lo ripete, lo esplica, e ordisce col suo aiuto il lavoro scientifico. Dal che si vede che *il giudizio divino è espresso da una proposizione egualmente divina, nella ripetizione riflessiva della quale consiste il principio, e nella esplicazione il proseguimento della filosofia umana.* Accenno di volo ciò che ho già dichiarato in parte (e dichiarerò meglio in appresso), per mostrare come le idee che vo sponendo s'intreccino insieme e formino un sistema unico.

Nel detto giudizio abbiamo il principio della formola ideale. Ma si è dianzi avvertito che questa formola dee consistere in un pronunziato composto di tre concetti diversi. Ora siccome nella prefata sentenza il concetto

è unico, e i tre termini risultano dalla sua replicazione, ci è d'uopo cercare un altro giudizio, che, congiunto al primo, ci porga le tre nozioni richieste. Questa indagine si fonda in un postulato la cui ragionevolezza risulterà dalla soluzione medesima.

Il nuovo giudizio di cui andiamo in traccia, dee intrecciarsi col primo, e comporre con esso un solo giudizio. Altrimenti, la formola ideale si comporrebbe di due giudizi separati, e invece di una formola, ne avremmo due. La formola ideale è organica, e tutte le sue parti debbono concatenarsi insieme logicamente, e formare un sol corpo. Ci è d'uopo adunque incominciar la ricerca da qualche concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia seco una connessità intrinseca.

Il linguaggio ci somministra un vocabolo il cui significato ha col concetto dell'Ente una stretta parentela, come apparisce dalla sua etimologia medesima. Il qual vocabolo è quello di *esistenza*, comune a tutte le lingue moderne che traggono dal latino. Pigliamolo ipoteticamente, e proviamo se con esso si può costruire la formola che andiamo cercando.

La voce latina *exsistere* suona *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *mostrarsi*, e si usa a significare la manifestazione, o sia l'esplicazione di una cosa che prima era come occulta, avviluppata, implicata in un'altra, e che, uscendone, si rende visibile di fuori (1). Questo è il senso suo proprio ed etimologico, donde nasce il metaforico che si dà alla parola *esistenza* nella nostra volgare favella. Ma la propria significanza della dizione italiana, benchè metaforica, rispetto alla latina, in quanto ap-

(1) Il Forcellini la sinonima con *prodire*, *apparere*, *exire*, e la traduce colle voci italiane *uscire*, *apparire*, *venir fuori*. E osserva che « saeper ponitur pro *esse*, ita tamen ut aliquem sem» per motum adsignificet exeuntis, apparentisve, *essere*, *comparire* ». (*Lexic.* Patav., 1805, tomo II, p. 250).

plica all'ordine metafisico delle cose ciò che latinamente si dice dell'ordine fisico, le risponde tuttavia a capello, per un altro verso; imperocchè nei due concetti si accenna il passaggio dalla potenza all'atto (1). L'*exsistere* latino annunzia l'operazione per cui una cosa che prima era potenzialmente, comincia a essere attuale; e *l'esistenza* del nostro idioma esprime pure un concetto analogo, come vedremo ben tosto. Il solo divario si è che, giusta l'antico vocabolo, l'attuazione della potenza è meramente esplicativa, laddove nel moderno è produttiva e creatrice; onde per questo rispetto si può dire che noi metaforizziamo la voce del Lazio. Egli è vero che il volgo e bene spesso anche i filosofi pigliano la voce *esistere* come sinonima di *essere*, e viceversa; onde dicesi che *Iddio esiste*, e che *il mondo è;* ma queste locuzioni, benchè molto usitate, non hanno annullata affatto la prima significazione (2). E gli orecchi delicati ben se ne accorgono; com'è accaduto al Vico, studiosissimo e conoscentissimo della esattezza filosofica delle voci, il quale appuntò il Descartes di aver detto: *penso, dunque sono* (3) (4). Ma il Descartes, il cui acume nelle materie filosofiche non era straordinario, usa a ogni poco promiscuamente le due voci, e non mostra di avere il menomo sentore del loro divario; tanto che la semplicità del filosofo chiarisce in questo caso la perfetta innocenza dello scrittore (5).

Oltre la relazione della potenza e dell'atto, la voce *exsistere* esprime o almeno accenna un altro elemento

(1) La Crusca chiama esistenza *l'essere in atto*, e esistente ciò *che è in atto. (Dizionario della lingua italiana.* Padova, 1828, tomo III, p. 519).
(2) Vedi la nota XLII in fine del volume.
(3) Vedi la nota XLIII in fine del volume.
(4) Vico, *opere latine.* Mediolani, 1835, tomo I, p. 106, 107, 135, Cons. *ibid.*, p. 54.
(5) Vedi la nota XLIV in fine del volume.

intellettivo di non piccola importanza, che vuol essere avvertito. Imperocchè esso consta, come ognun vede, della particella *ex* e del verbo *sistere*. Ora questo verbo e i suoi simili o i suoi derivativi esprimono, qual più, qual meno direttamente, quel concetto metafisico che corre presso i moderni sotto la voce di *sostanza*; la quale deriva dal vocabolo latino *substantia*, di bassa lega, usato però da Seneca e da Quintiliano, e così necessario nelle discussioni filosofiche, che la sua assenza si fa sentir troppo spesso negli scritti di Cicerone (1). Quindi pure ne nacque il *substratum*, che piace ad alcuni moderni. La parola *exsistere*, accennando alla sostanza col verbo, e alla derivazione colla particella, inchiude il concetto di *una sostanza che trovasi potenzialmente in un' altra, e che in virtù di questa trapassa allo stato attuale, e comincia a reggersi da sè stessa*. Questa sintesi mentale dell'originario concetto corrispondente alla voce *exsistere*, è sufficientemente adombrata dall'etimologia di tal voce.

Si avverta ancora che la particella *ex* indica nel senso proprio e materiale un moto dal didentro al difuori, come la particella *in* esprime un moto contrario, ovvero quella insidenza e quella quiete che è l'effetto di un conato operante dal difuori al didentro; il che chiaro apparisce, se la voce *exsistere* si ragguaglia colla voce *insistere*. Metaforicamente poi, la particola *ex* dà ad intendere l'azione per cui la causa produce l'effetto; onde la voce *esistere* nel significato originalmente metaforico, che per noi è divenuto proprio, mette innanzi allo spirito l'assioma di causalità, nello stesso modo che le voci latine *subsistere*, *substare* e il nostro *sussistere* rappresentano quello di sostanza.

(1) Il Forcellini la definisce *essentia, natura, qua quæque res est* (*Lexic.*, tomo IV, p. 255). La Crusca la circoscrive assai meglio, e la distingue nel senso più proprio dall'*essenza* (*Dizionario della lingua italiana*. Padova, tomo VI, p. 1144.)

Raccogliendo insieme tutti questi concetti indicati dalla voce *esistenza*, ed espressi, quando essa si adopera con proprietà maggiore, possiam dire che l'esistenza è *la realtà propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla.* Onde séguita che l'idea di esistenza non può star da sè, e si riferisce necessariamente ad un'altra, verso la quale ha la stessa attinenza che l'effetto verso la sua cagione. Ora questa idea madre non può essere se non quella dell'Ente. Lo spirito, considerando l'esistenza come un effetto, è costretto a cercare una causa; ma se questa causa è un'altra esistenza, siccome ciò che esiste è un effetto, egli è costretto di risalire a un'altra cagion superiore, finchè ne trovi un tale, che sia mera causa, senza essere effetto; cioè, che sia causa assoluta e necessaria di sua natura. Nè il processo in infinito torna possibile, poichè per via di esso si avrebbe soltanto una successione infinita di effetti, senza causa alcuna; che è quanto dire di effetti che non sarebbero effetti, non avendo causa; nè sarebbero cause, avendo ragione di effetti. Ora l'Ente puro, assoluto, necessario, è la sola causa veramente prima, perchè è la sola cosa che sia per propria natura, e non dipenda da alcun'altra. L'idea di esistenza è adunque inseparabile da quella dell'Ente, e ci si rappresenta come un effetto di cui l'Ente è la cagione.

In che modo l'esistenza è prodotta dall'Ente? Se si procede *a posteriori*, salendo dall'effetto alla cagione, si riesce di necessità a conchiudere che l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nell'Ente, e che la produzione è una semplice esplicazione. Si dovrà dunque rigettar la creazione, e abbracciar la dottrina dei panteisti e degli emanatisti. Infatti, come mai si potrebbe ottenere un'altra conclusione, procedendo *a posteriori*? Chi cammina a questo modo, sale dall'effetto alla causa, e conchiude che la causa dee contenere in potenza

l'effetto, perchè l'effetto è un atto che presuppone la potenza. Ma la causa può contenere virtualmente l'effetto in due modi; comprendendo in sè stessa la sostanza di esso effetto, e avendo solo il potere di mutarne la forma, esplicandola ed estrinsecandola; ovvero traendo dal nulla, non solo la forma, ma la sostanza della cosa prodotta. Secondo il progresso *a posteriori*, non si può pervenire a conoscere la virtù creatrice; imperocchè, per giungere a questo termine, sarebbe d'uopo annullare l'effetto, prima di aver trovata la potenza che lo produce. Ma se l'effetto si annulla mentalmente, non se ne può più rinvenir la cagione, giacchè manca la base a cui si appoggia il discorso. Possiamo infatti rappresentarci il processo *a posteriori*, come una proiezione dritta B- -A, nella quale col punto B s'indica l'idea dell'esistenza, col punto A l'idea dell'Ente, e col tratto lineare il processo discorsivo dello spirito. Ora, se lo spirito vuol concepir l'Ente come creatore, bisogna che prima di giungere al punto A, egli annulli col pensiero il punto B, che esprime l'esistenza; giacchè ciò che sussiste non può essere creato, in quanto già sussiste. Ma in primo luogo l'annullare il concetto su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo. In secondo luogo, se si annulla B prima di giungere ad A, come mai si potrà toccare la meta? Nè si dica, che anche annullando mentalmente B, la notizia preconcetta che si ha di A, permette di continuare il ragionamento; perchè se si ha una notizia preconcetta di A, ciò mostra che si ragiona *a priori*, e non *a posteriori*. E veramente il discorso comune, con cui i filosofi e i teologi provano la creazione, non è *a posteriori*, se non in apparenza, e si fonda sovra una sintesi *a priori*, come tutti i discorsi di questo genere. Ma se in effetto si camminasse *a posteriori*, l'emanatismo e il panteismo sarebbero l'esito necessario del ragionamento, come farò vedere in luogo più opportuno.

In vece adunque di cercare come l'esistente sia prodotto dall'Ente, bisogna stabilire come l'Ente produca l'esistente (questi due modi di parlare indicano la stessa ricerca, ma esprimono due metodi affatto contrari). La causalità è certamente il nesso che congiunge insieme i due termini della proposizione, la cosa producente colla cosa prodotta. Benchè l'idea di causa sia suscettiva di varie modificazioni, egli è chiaro che quando si applica all'Ente, la si dee pigliare in modo schietto e assoluto, senza alcuna limitazione; altrimenti non potrebbe adattarsi a quest'uso. Ora la causa nel suo significato schietto e assoluto, è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe veramente causa. Come prima, ella non è l'effetto di una causa anteriore; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de'suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa di cui parliamo è veramente causa prima; riguardo all'effetto, come sostanza contingente, la Causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la Causa prima e efficiente dee esser creatrice, perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedere quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d'altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l'estrinsecasse come fattrice, e non come creatrice. L'uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi; tuttavia, anche rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla Causa prima. L'idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto. E siccome l'idea di causa costituisce uno dei primi princìpi della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee annoverare fra le idee più originali e più chiare dello spirito uma-

no. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa operante, nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono come infinite e assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, eziandio secondarie e finite, involge quello di una Cagion prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità.

Si dirà forse, da un lato, che i teologi e i filosofi i quali ammettono l'idea di creazione, la tengono per un mistero altissimo, per un dogma incomprensibile; e dall'altro lato, che tutti i filosofi antichi l'ignorarono, e molti moderni l'impugnano risolutamente. Oltrechè, se la creazione fosse razionalmente evidente, il panteismo non avrebbe sedotto in ogni tempo le menti più profonde e sagaci, nè tornerebbe in campo a ogni poco nelle scuole dei filosofi; conciossiachè questa dottrina è appunto plausibile al giudizio di molti, perchè promette e si vanta di spiegare il fatto della esistenza universale, senza ricorrere alla creazione.

Rispondo che il concetto di creazione non è più chiaro o più oscuro degli altri concetti, appartenenti alla formola ideale. Ogni concetto ideale ha due facce, l'una intelligibile e l'altra sovrintelligibile, e si può paragonare a un punto luminoso che spicca in mezzo alle tenebre, facendoci sentire e in un certo modo vedere, e costringendoci ad ammettere, l'oscurità che lo circonda. Il chiaro presuppone l'oscuro, come a vicenda l'oscuro non si apprende, senza l'aiuto del chiaro. Ora l'oscuro dell'Idea è il sovrintelligibile; il quale si riproduce in ogni parte del mondo ideale, e trovasi nel concetto di Ente, come in quello dell'atto creativo. E siccome il concetto di Ente è la radice e il principio delle altre nozioni ideali, così l'impenetrabilità dell'Ente è la radice e il principio delle altre oscurezze; ond'è

che, per esprimere l'elemento inescogitabile, ci serviamo del nome di *essenza*. La creazione, considerata come il nesso tra la causa assoluta e il suo effetto, è chiarissima, e tanto chiara, quanto la causalità in genere; giacchè la causa non può essere altrimenti che creatrice, se non è limitata, vale a dire se è semplicemente e assolutamente causa. Ora la causa è l'Ente in relazione coll'effetto, l'Ente come operatore e causante; donde sèguita che, se l'essenza è impenetrabile in sè stessa, oscura pure dee essere l'essenza della causa, e quindi anche l'essenza dell'atto causante, cioè della creazione; giacchè l'atto dell'Ente proviene dall'essenza. Il sovrintelligibile della creazione si rifonde in quello dell'Ente, e ne riproduce l'oscurità; non potendo noi concepire come si possa fare una cosa dal nulla, perchè non possiamo comprendere l'essenza dell'Ente e il modo intrinseco delle sue operazioni. Ma ciò che da un lato torna incomprensibile, dall'altro riesce chiarissimo; giacchè il cominciamento dell'esistenza è quello che costituisce l'effetto e la sua relazione verso la causa; onde non è possibile l'intendere menomamente il significato di questa voce *effetto* (così frequente nel favellar comune degli uomini) e di tutti i vocaboli che in qualche modo esprimono l'azione, senza avere almeno una notizia confusa dell'atto creativo. Ma qual è l'essenza di questo atto? Qual è il modo con cui l'Ente opera e dà principio a ciò che dianzi non esisteva? Qual è in somma la ragione intima della creazione? Lo spirito umano non può rispondere a queste domande; benchè la sua impotenza non derivi da una oscurità speciale dell'atto creativo, semplicemente preso, ma dalla sua relazione coll'essenza della causa creatrice. Il che tanto è vero, che la stessa oscurità si trova nel capire la sola efficienza dei fenomeni, giacchè la produzion dei fenomeni, o sia modi delle cose, è pure una vera creazione. Che se i panteisti e gli emanatisti ammettono questa

creazione, benchè non la comprendano più dell'altra, ciò succede per due cagioni. L'una, che vi sono costretti dall'assioma di causalità, che verrebbe meno del tutto se la creazione dei fenomeni si dichiarasse per impossibile, come quella delle sostanze. L'altra, che l'uomo ha in sè, nel suo libero arbitrio, e fuori di sè, l'esempio e la prova di questa efficienza formatrice; onde, benchè inetto a comprenderla, l'ammette come un fatto sperimentale. Laddove egli non isperimenta l'efficienza delle sostanze, ma la conosce per opera della sola ragione, come un privilegio dell'Ente increato.

I filosofi Gentili trasandarono e dimenticarono il dogma della creazione, molti moderni lo impugnarono, e, per evitar lo scoglio del mistero, ruppero in quello dell'assurdo, cioè nel panteismo. Ma ciò che prova, se non l'orgogliosa fiacchezza dello spirito umano? Se non che, questa verità non fu più infelice degli altri dogmi ideali; giacchè si trovano e si trovarono in ogni tempo dei sensisti e degli scettici, come dei panteisti. L'oscurità della creazione proviene da quella dell'Ente; onde, se i panteisti ripudiano la creazione, perchè è in parte oscura, gli scettici più logici negano l'Ente, perchè non è affatto chiaro. Egli è vero che, negando l'Ente, commettono il massimo dei paralogismi; ma ciò loro non rileva, perchè nel sovvertire il principio di ogni logica, in virtù della logica stessa, e nel toccare per diritto raziocinio il colmo dell'assurdo, consiste appunto il pregio sovrano dei Pirronici. Tutti i falsi sistemi di filosofia e di religione hanno in comune il torto di negare il chiaro in odio dell'oscuro, laddove il retto filosofare prescrive di ammetter l'oscuro in grazia del chiaro, da cui è inseparabile. Anche gl'idealisti e i fatalisti negano la realtà de' corpi e del libero arbitrio, a causa dell'arcana loro natura. Oltrechè, v'ha una ragione particolare per cui i filosofi, specialmente antichi, trascurarono il dogma della creazione, anzichè le altre parti

della formola ideale; ed è che la creazione è semplicemente un'attinenza, un nesso, una copula degli altri due termini; laddove questi esprimono una verità sostanziale. L'ente e le esistenze, sostanze permanenti, immediate allo spirito, quello radice di ogni conoscimento, queste soggette alla sensata apprensiva, non potevano così di leggieri occultarsi alla veduta; laddove egli è facile il non percepire distintamente, e l'alterare o negare riflessivamente l'atto creativo, che non è una sostanza spirituale o sensata, ma un modo immanente e semplicissimo. Che più? L'Idea stessa dell'Ente fu alterata più o meno da tutti i filosofi antichi e moderni estranei al Cristianesimo, e questa alterazione, come vedremo più innanzi, fu la causa principale per cui oscurossi il concetto dell'azione creatrice.

L'Ente è adunque di necessità creatore, se è cagione delle cose. Ma è egli veramente cagione? Noi l'abbiamo supposto, non provato. Infatti, se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza all'idea di Ente, questo si dee bensì ammettere come causante, giacchè la sua azione è necessaria, per ispiegare l'altro concetto; se non che, in tal caso la causalità divina non si può concepire come creatrice, ma solo come emanatrice, conforme a ciò che abbiamo dianzi avvertito. Se poi si discorre *a priori*, siccome non si ha ancora il concetto riflessivo di esistenza, in che modo l'Ente assoluto potrà essere conosciuto come cagione? L'idea dell'Ente reale non inchiude per sè stessa il concetto di causa agente al difuori; altrimenti, si dovrebbe concepire come necessariamente operante: la creazione non sarebbe libera; e una creazione fatale conduce al panteismo. Infatti, se Iddio non crea liberamente, le sue fatture debbono essere necessarie e assolute, come Iddio stesso, nè possono distinguersi dalla natura divina. L'idea dell'Ente inchiude la potestà di causare, ma non l'atto causante, se quest'atto è libero nella sua causa,

e contingente ne' suoi effetti. Anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta se non dopo l'atto; perchè la potenza è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità, che ne è il concreto. Se adunque s'ignora l'atto creativo dell'Ente (e s'ignora sempre da chi ripensa soltanto l'intuito dell'Ente schietto), non si potrà pure conoscere la potenza ch'egli ha di creare; e però non sembra più agevole l'ottenere *a priori*, che *a posteriori*, il concetto di creazione. Insomma, se la nozione di esistenza precede quella dell'Ente, non ci è verso di poter salire all'Ente creativo; e se all'incontro si ha solo l'idea dell'Ente schietto, senza quella di esistenza, come si potrà concepire esso Ente qual causa creatrice?

E pure io credo quest'ultimo progresso per sè facilissimo; nè ci veggo altra difficoltà, fuori di quella che nasce dalle inveterate abitudini dello spirito nell'esercizio speculativo. Quando l'uomo si è avvezzo a un modo di vedere, e la sua mente si è, per così dire, connaturata a una speciale applicazione e ad un riguardo particolare verso gli oggetti, egli è difficile, per non dire impossibile, che da lui si scorga ciò che si attiene ad una posizione diversa, anzi contraria; sovratutto se all'assuetudine propria si aggiunge coll'uso della età presente e vicina, il peso gravissimo della pratica universale, dell'autorità e dell'esempio. I filosofi più moderni, non eccettuati eziandio quelli che si credono ontologisti, si sono talmente avvezzi al psicologismo, che questo metodo si è vôlto loro in natura. Ora la situazione intellettiva in cui il psicologismo colloca lo spirito, è buona e giusta per qualche verso; ma falsa per altri rispetti, e oso dire per li più importanti, perchè parziale, eccentrica, circoscritta da angustissimi limiti. L'ontologista si trasporta nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una girata d'occhi tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall'Ente, che è la cima e il

mezzo dell'universo; laddove il psicologista, locato in un punto della circonferenza, può solamente squadrarne una piccola parte. Il primo è comparabile ad un viaggiatore che, per conoscere la pianta di una città e le sue pendici, sale sopra il pinacolo dell'edifizio più centrale ed eccelso, donde può, senza muoversi, girando solo il capo, vagheggiarla tutta: il secondo somiglia a chi per sortire lo stesso effetto si affacciasse a un verone o ad una finestra che scuopre una piccola parte del paese. Ora il problema della creazione, sul quale il psicologismo si mostra affatto incompetente, è sopra ogni altro rilevantissimo. D'altra parte, la risoluzione ontologica di esso, sola plausibile, si allontana talmente dal consueto ordine dello speculare, che forse anche i pratichi saranno inclinati a rigettarla, prima di averla per ogni verso considerata e sottoposta a un'accurata disamina. Per evitare, se è possibile, questo inconveniente, io vorrei con quella franchezza che non è forse temeraria a chi ha meditato il suo tema, e ventilato lungamente da ogni canto, pregare i miei benigni lettori a recar su tal punto una speciale attenzione, ragguagliandolo col processo metodico dell'ontologismo, a cui si riferiscono più o meno direttamente le varie parti della presente opera.

A fine di chiarire il processo con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione, mi si conceda per un momento di fare una ipotesi, pigliando come vero ciò che si tratta di provare con questo discorso. Io suppongo che questa proposizione: *l'ente crea l'esistente*, esprima una realtà. Rimoviamo da noi in prima le opinioni preconcette e gli errori del psicologismo, che considera il primo vero come una cosa racchiusa nell'animo nostro, e avente, al più, una relazione di corrispondenza e di somiglianza coll'oggetto estrinseco. Trasferiamoci col pensiero fuori di noi, e consideriamo la verità in sè stessa, persuasi che l'intuito con cui l'apprendiamo, è

una mera e schietta apprensione del suo obbietto, mediante la quale lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita. Ridotta così la detta formola, che supponghiamo esser vera, al genuino valore di un processo obbiettivo e ontologico, ciascuno de' suoi membri rappresenta una realtà obbiettiva che sussiste effettualmente in sè stessa, fuori del nostro spirito. La quale è assoluta e necessaria nel primo membro, cioè nell'Ente; relativa e contingente nell'ultimo, cioè nell'esistente. Il vincolo tra questi due membri è la creazione; cioè un'azione positiva e reale, ma libera, per cui l'Ente (cioè la Sostanza e Cagion prima), crea le sostanze e le cause seconde, le regge e contiene in sè stesso, le conserva nel tempo coll'immanenza dell'azione causante, che, in ordine alle cose prodotte, è una continua creazione. Abbiamo adunque nella prefata formola tre realtà indipendenti dalla mente nostra, cioè una Sostanza e una Causa prima, una moltiplicità organica di sostanze e di cause seconde, e un atto reale e libero della Sostanza prima e causante, in virtù del quale l'Ente uno si collega colla moltiplicità delle esistenze create.

Tal è il processo ontologico, espresso dalla formola che abbiamo supposta. Aggiungiamovi ora il nostro intuito, che avevamo rimosso coll'astrazione, per considerare la formola nella sua entità obbiettiva. Accoppiando colla formola il conoscimento intuitivo per cui ella si percepisce, il processo ontologico diventa psicologico, e ogni membro obbiettivo del vero diventa un concetto, rispetto alla cognizione da noi posseduta. Ma in questa trasformazione non vi ha cambiamento effettivo da nessuna delle due parti; giacchè in ordine all'oggetto, i tre membri della formola, cioè l'Ente, l'esistente e l'azione creativa, rimangono tre realtà, come prima; in ordine al soggetto conoscente, non occorre altro che un semplicissimo intuito immediato di quelle tre cose reali, che non riceve in sè medesimo alteramento e divi-

sione di sorta. Non bisogna qui figurarsi coi fautori del psicologismo che l'atto cognitivo faccia entrare in noi non so quale specie o imagine o forma della realtà esteriore, e che questa entità mentale sia il termine della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in sè stesso, ma in noi medesimi. Tommaso Reid ha mostrata appieno la falsità di questa immaginazione, per ciò che spetta alla conoscenza de' corpi; e qui noi non facciamo altro che applicare la dottrina di lui a tutto il vero intuitivo, fondati sulla stessa base del filosofo scozzese, cioè sulla obbiettiva e immediata evidenza. Non bisogna anche immaginare cogli stessi psicologisti che la mente nell'apprendere le varie membra della verità obbiettiva, cangi l'ordine loro, e cominci dall'esistente, per salire all'Ente, laddove nel giro della realtà l'Ente discende all'esistente, e non viceversa. Imperocchè il supporre che l'ordine psicologico primitivo cammini a rovescio dell'ordine ontologico, oltre all'esser gratuita e strana sentenza, contraria manifestamente all'evidenza obbiettiva della identità dei due ordini, ed argomenta che dall'intuito si álteri la rappresentazione delle cose reali. Egli è vero che nello stato riflesso l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose; nel che consiste per qualche parte il lavoro scientifico; ma ciò non può intervenir nell'intuito e intorno alla scienza prima. L'Idea non essendo adunque altro che l'obbietto stesso, in quanto è percepito dallo spirito, ne segue che le idee di Ente, di esistente e di creazione esprimono tre realtà, giusta la formola presupposta; e che quindi il processo in cui sono da noi vedute, è del pari effettivo, aggiuntovi solo il nostro intuito mentale.

Da queste avvertenze si deduce che, se la formola da noi presupposta è vera, la nostra cognizione intuitiva dee percepire i suoi tre termini, secondo l'ordine in cui sono realmente disposti, e perciò dee apprendere

la creazione come un fatto di cui lo spirito è testimonio, discendendo dall'Ente alle esistenze, e apprendendo queste nell'atto creativo, che le trae dal nulla. Ora, per convertire questa ipotesi in un pronunziato certissimo, egli basta aver l'occhio al processo sintetico, che in breve soggiungeremo; dal quale apparirà manifesto che bisogna porre in dubbio i concetti più chiari e i giudizi più inconcussi dello spirito umano, o riconoscere che il processo ideale succede appunto come l'abbiam descritto. E chiunque conosce il genio e il valore della sintesi non chiederà altra prova. Ma prima di entrare in questo discorso, possiamo appurare la verità della nostra formola con un metodo più facile e speditivo. Che la creazione sia il solo modo con cui si possa spiegare l'origine delle esistenze, e che ogni altra ipotesi conduca a manifesti assurdi, è sentenza troppo nota e triviale, che non ha qui d'uopo di essere fiancheggiata colle solite prove. Il dogma della creazione è dunque un fatto scientificamente certo, cui la ragione riflessa, discorrendo *ab absurdis*, indirettamente dimostra. Ma se la creazione è un fatto vero, come mai ne abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la quistione che ci avevamo proposta. Alla quale è pronto il rispondere che quel fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'azione e quasi il movimento in cui il fatto consiste, è vedere il principio da cui l'atto muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta. Imperò nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l'Ente nella sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta e raccolto in sè stesso, ma qual e realmente, cioè causante, producente le esistenze, ed estrinsecante in modo finito colle sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature come il termine esterno a cui l'azione dell'Ente si riferisce. L'uomo adunque acquista il concetto di esistenza, perchè ha dinanzi agli occhi della mente la pro-

duzione continua della medesima. Il processo psicologico dell'intuito essendo identico all'ontologico, il tenore del nostro conoscimento non si differenzia dall'ordine estrinseco ed effettivo delle cose. Come i tre termini reali, cioè l'Ente, l'azion creatrice e le esistenze si succedono logicamente nella sintesi obbiettiva, così i tre termini ideali che vi corrispondono, hanno la stessa successione nello spirito umano; il quale contempla le esistenze prodotte nell'Ente producente, ed *è in ogni istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione.*

La conseguenza è singolare, ma rigorosa e irrepugnabile. Essa non si può mettere in dubbio, senza far l'una delle tre cose; o tor via le esistenze e cader nell'idealismo assoluto; o ammettere le esistenze, come increate, e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo, dell'emanatismo; o accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell'intuito per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa. Ora chi vuol negare la medesimezza dei due processi dee stabilire che l'idea è un non so che di subbiettivo, e ch'essa risiede, non già in un intuito semplicissimo, ma in un lavoro mentale, che muta e sconvolge l'ordine reale delle cose; la quale asserzione, dopo l'indirizzo che la scuola scozzese diede alla psicologia, è impossibile a sostenere. Che se al dì d'oggi molti si ostinano ancora a supporre il contrario, ciò accade perchè i lavori degli Scozzesi, e quelli in ispecie di Tommaso Reid, sono più citati, che studiati e conosciuti. L'idea non essendo altro che l'obbietto in quanto è intuìto, il vincolo che corre fra le idee non può diversificarsi dal nesso che lega insieme gli obbietti. Ora nella sfera obbiettiva l'Ente produce le esistenze per via della creazione. Dunque nel giro subbiettivo noi acquistiamo il concetto dell'esistente, perchè lo apprendiamo; e lo apprendiamo, perchè lo

veggiamo prodursi attualmente innanzi agli occhi della mente nostra. L'ordito del lavoro sintetico dello spirito umano, che andremo successivamente esplicando, sgombrerà ogni oscurezza, e rimoverà ogni dubbio della nostra proposizione.

Abbiamo avvertito di sopra che nell'intuito immediato dell'Ente si contiene un giudizio per cui viene affermata la realtà di esso Ente, e che questo giudizio, base di ogni evidenza, è obbiettivo e divino. Ora possiamo aggiungere che l'Ente considerato, non già solo come Ente, ma come Ente causante, ci dà la percezione di un fatto che è del pari obbiettivo e divino, cioè della creazione. Noi pigliamo adunque contezza coll'intuito di un giudizio divino e di un fatto divino. Pel primo l'Ente dice: io sono. Pel secondo, egli pronunzia: io creo; giacchè il pensare le cose come reali, è per Dio effettualmente un crearle. Entrambi sono obbiettivi; ma l'uno è necessario, l'altro libero e contingente. L'uno è solamente intrinseco all'Ente, l'altro si riferisce ad un termine estrinseco. L'uno è un mero giudizio speculativo per cui l'Ente afferma sè stesso; l'altro è un giudizio pratico, un giudizio effettuato al di fuori, per cui l'Ente pone l'esistenza universale. Amendue derivano dall'Intelligibile, perchè l'intelligibile è l'Ente; ma il primo procede dall'Intelligibile, in quanto intende liberamente sè stesso; il secondo dall'Intelligibile, in quanto intende e vuole liberamente un fatto esteriore. Il giudizio divino è la base della scienza, e il fatto divino, della natura. Perciò la filosofia in virtù di questo supremo giudicato, è cosa divina, come divine sono la psicologia e la fisica, in virtù dell'operato: il giudizio porge la materia e il soggetto delle scienze speculative o filosofiche; il fatto, delle scienze che fisiche o naturali si appellano. E tutta l'Enciclopedia umana ha il suo fondamento sopra una enciclopedia divina, cioè sopra una formola primitiva, ideale o reale, che ci vien

porta da Dio, ed è una vera rivelazione. Nelle scienze filosofiche la formola fondamentale ne viene somministrata dal giudizio divino, che è una produzione d'idee: nelle fisiche, dal grande e divino esperimento della creazione, che è una rivelazione di cose. La prima formola ci dà l'Intelligibile, la seconda, il sensibile: l'una esprime l'Ente semplicemente preso, l'altra, come causa creatrice lo rappresenta. Le scienze matematiche, come vedremo più innanzi, tengono un luogo di mezzo fra quelle due formole. Finalmente giova avvertire che il giudizio e il fatto divino, doppia base del reale e dello scibile, arguiscono la personalità dell'Ente; il che mi contento di accennare come un vero di gran rilievo che mi tornerà forse in acconcio di esporre e dichiarare altrove.

La vera formola ideale, suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo in traccia, può dunque essere enunciata nei seguenti termini: *l'Ente crea le esistenze* (1). In questa proposizione l'Idea è espressa dalla nozione di Ente creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e di creazione; onde tali due concetti appartengono indirettamente all'Idea, e agli elementi integrali della formola che l'esprime. L'idea dell'Ente è il principio e il centro organico della formola; quella di creazione ne è la condizione organica: i tre concetti riuniti insieme formano l'organismo ideale. Senza l'idea di creazione, verrebbe meno il nesso fra gli altri due concetti, e gli estremi della formola insieme si confonderebbero, come avvenne presso i popoli e i filosofi Gentili, che, smarrita quella nozione rilevantissima, perturbarono più o meno tutto l'ordine delle verità razionali.

Come il soggetto della formola ideale (*l'Ente*) contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*; così il predi-

(1) Vedi la nota XLV in fine del volume.

cato (*creante le esistenze*) contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente.* Imperocchè, siccome col predicato si afferma esplicitamente che le esistenze sono dall'Ente, come da Causa prima, ci si dichiara altresì per modo implicito che le esistenze sono nell'Ente come in Sostanza prima e assoluta. Ma se le esistenze sono nell'Ente come in Sostanza prima, perchè effetti della Causa prima, elle sono in sè e dipendono da sè, come sostanze e cause seconde, subordinatamente alla Sostanza e alla Causa prima e creatrice. La confusione della Sostanza e della Causa prima colle sostanze e colle cause seconde diede origine all'emanatismo, al panteismo e a tutti gli altri sistemi eterodossi che ne provengono.

La formola esprime eziandio che l'esistente trae dall'Ente onde procede, tutta la realtà e sussistenza di cui è privilegiato. Donde segue che, siccome ontologicamente l'esistente non può star senza l'Ente, benchè ne sia sostanzialmente distinto, così psicologicamente non è possibile il pensar l'esistente, senza l'Ente stesso, benchè i due termini si distinguano nel concetto loro. Questa simultaneità e compenetrazione reale e mentale dell'Ente e dell'esistente, che però non ne annulla la distinzion sostantiva, nè l'infinito intervallo che corre fra loro, costituisce l'entità delle esistenze, pigliando questa frase nel senso proprio e preciso delle voci che la compongono. L'Ente e le esistenze son due cose e due idee, divise e congiunte, distinte e inseparabili. La quale inseparabilità reale ed intellettiva dell'Ente e dell'esistente è tale, che nel linguaggio eziandio dei parlatori più accurati si scambiano a ogni poco i due vocaboli e si confondano i due concetti, come abbiamo avvertito dianzi. Ma purchè abbiasi l'occhio alla differenza dei concetti, l'uso di sinonimar le due voci può conferire a mostrarne le attinenze reciproche. Così quando si dice che *Iddio esiste*, si vuol significare che Iddio è la

somma realtà in sè stesso, cioè la realtà necessaria, e la fonte di quella realtà finita e contingente che si rinviene nelle creature. E quando si afferma che *l'uomo è*, si dà ad intendere che la creatura è nel Creatore, l'esistente nell'Ente, e riceve da lui quella realtà limitata e imperfetta che porta il nome di esistenza.

La formola contiene un vero ideale e un fatto ideale. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell'Ente. Il fatto ideale è la produzione divina delle esistenze, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è divino e dall'Ente procede. Il fatto ideale nasce dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il passaggio dall'Ente all'esistente, ed essendo l'anello interposto tra il vero ed il fatto, e il loro legame, si accosta ai due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva che noi abbiamo del fatto ideale, è dai sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla esperienza, la quale, secondo Aristotile, è la conoscenza degl'individui. E veramente la notizia degl'individui, come vedremo in breve, ci viene somministrata dalla creazione.

La dottrina che sto esponendo è così aliena dagli ordini della filosofia presente, che troverà senza dubbio molti contradittori. Fra le altre cose che mi si opporranno, si dirà forse che l'uomo incomincia dall'idea di esistenza, e che quindi sale discorrendo all'idea dell'Ente, invece di tenere il processo contrario. Il che è verissimo se si parla del progresso riflessivo: il quale incominciando da ciò che ci ferisce maggiormente l'animo, ed è termine immediato della riflessione psicologica, quali sono i sensibili, è naturale che passi dall'esistenza all'Ente, e non è converso; onde l'ultimo termine dell'ordine intuitivo diventa il primo dell'ordine riflessivo. Questa traslocazione indusse in errore i psicologisti; i quali non avvertirono che il processo rifles-

sivo sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un processo intuitivo conforme a quello che abbiamo descritto. In prova di che, si noti che il concetto e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono una relazione verso l'Ente. Or come si potrebbe apprendere questa relazione, se l'Ente già non si conoscesse, e la dipendenza dell'esistente dall'Ente non fosse una conseguenza di questa notizia? La stessa voce *exsistentia (ex eo quod per se et a se subsistit)*, quasi *ex ente*, presuppone che l'idea di esistenza, non solo non sia isolata, ma derivi psicologicamente dall'altro concetto, come la cosa rappresentata deriva dall'Ente. L'idea di esistenza non potrebbe precedere nell' intuito quella dell'Ente, o esserne indipendente, senza contradizione. Si vede adunque che noi non possiamo cogliere l'esistenza, se non in quanto è creata dall' Ente; e però lo spirito nel processo immanente dell' intuito trapassa dall'Ente all'esistenza, per mezzo dell'anello intermedio della creazione. E ciò succede perchè l'Ente gli si rappresenta come operante e creatore, e quindi, benchè fermo e immutabile in sè stesso, come costituito in moto estrinsecamente, ed esplicante il suo eterno valore di fuori e nel tempo, quasi che uscisse di quella attualità quieta, recondita e perenne che privilegia la sua natura. A questa proprietà dell'Ente assoluto, che esce dai penetrali della sua essenza colla creazione, e all'intuito contemplativo che ne abbiamo, accennavano gli antichi Orientali quando distinguevano il Dio occulto, irrivelato, ineffabile, inescogitabile, dal Dio che si manifesta, e a questo solo porgevano gli omaggi e i sacrifici. La distinzione era empia, assurda ed infetta dalle fole dell'emanatismo e del panteismo; ma ella avea una radice metafisica nell'intuito primigenio, che ci rappresenta del pari colla Idea l'Ente infinito in sè stesso, e nella sua esterna attuazione finita e creatrice.

L'animo nostro, secondo Amedeo Fichte, essendo,

come oggetto, infinito e assoluto, pone, anzi crea, il mondo, e col mondo sè stesso, come soggetto circoscritto e determinato. Questa formola, mirabilmente assurda, diventa vera, se si purga da ogni vestigio di emanatismo e di panteismo, e si applica all'Ente, che pone in effetto coll'atto creativo le esistenze, cioè il mondo e lo spirito umano. Ora questo, emergendo dall'azione creatrice, e traendone la virtù intuitiva, dee cominciare ad esercitarla, movendo dal principio producente, cioè dall'Ente stesso, e trovando con sè medesimo le altre cose create, mediante il concetto di creazione; cosicchè in quel primo intuito egli discende da Dio a sè, in vece di tenere il cammino contrario. E siccome egli esce dall'Ente, non in quanto esso Ente è chiuso in sè stesso, ma in quanto erumpe nell'atto creativo, e l'intuito umano è un effetto di questo atto, egli dee contemplar l'Ente nell'azione creatrice, e apprendere le cose create e sè medesimo, non già come fatte e adagiate nella prima Cagione, ma bensì nell'atto con cui si stanno facendo, e, per così dire, nel transito loro dal nulla all'esistenza. Insomma l'Ente è contemplato dall'intuito come creante, perchè come tale, forma l'intuito: le esistenze vengono avvertite nell'attimo in cui cominciano, e come cosa viva, perchè tutti i concetti primitivi sono concreti e viventi, non astratti nè morti, apparendoci in moto e non in quiete; e in questa loro vita consiste l'organismo ideale di cui sono dotati. L'Ente si mostra come intelligente, intelligibile e attivo, e le esistenze ci si appresentano in quel punto medesimo che il *fiat* dell'Onnipotente le chiama dal nulla alla realtà e alla vita. Il Malebranche, affermando che la conservazione del mondo è una creazion continuata, non penetrò tutto il senso di questa sublime sentenza, la quale si può tradurre dicendo che *la percezione diretta che l'uomo ha del mondo e di sè stesso, è l'intuito assiduo di una continua creazione.*

L'analisi che sto facendo della sintesi ideale, parrà ancor più chiara, se si ragguaglia coi concetti del necessario e del contingente, che occorrono a ogni poco nelle speculazioni metafisiche. Credesi comunemente che il contingente si percepisca per sè stesso, e che solo per opera del discorso si abbia notizia del necessario. Se ciò fosse vero ne seguirebbe che l'uomo conosce il perfetto e l'infinito in virtù dell'imperfetto e del finito, e il positivo per via del negativo; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo si tiene per assurdo. Che cos'è infatti il contingente, se non quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza? Onde tutti consentono che nell'ordine delle cose reali non può sussistere se non dopo il necessario e in virtù di esso. Ma se la sua esistenza ripugna, fuori di questa condizione, come potrà esser conosciuto, prima che si conosca esso necessario? Si risponde, potersi, perchè sussiste. Bene, concediamolo per un momento; ma certo non ci si vorrà negare che nel contingente si percepisce una cosa la quale non ha in sè la ragione della sua esistenza. Il difetto di una ragione intrinseca e sufficiente per aver l'essere è il contrasegno del contingente come tale; chè altrimenti non sarebbe contingente. Ma qual è la ragione dell'esistenza? Il necessario, senza fallo. Dunque non si può conoscere il contingente, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chieggo se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce. Dunque egli è manifesto che la cognizione del contingente presuppone quella del necessario, e che, all'incontro, la notizia del necessario può stare senza quella del contingente. Di che sèguita che l'idea dell'Ente, cioè del necessario, precede, e che l'intuito ci rivela le cose esistenti, cioè dotate di con-

tingenza, in quanto vengono prodotte dall'Ente, conforme al tenore del processo ontologico (1).

Chieggo, in oltre, in che consista la necessità metafisica. Ella certo non emerge dallo spirito nostro, come afferma Emanuele Kant, essendo supremamente obbiettiva, e non che mostrarsi cieca e fatale, venendo sempre accompagnata da una piena evidenza. La necessità è la ragione intrinseca della realtà; onde si dice che una cosa è necessaria, quando contiene in sè stessa la ragione della realtà propria. Ma che cosa'è questa ragione, se non l'intelligibilità intrinseca della cosa? Lo stesso vocabolo di ragione allude alla natura dell'intelligibile. Si chiamino a rassegna tutte le verità necessarie, e si vedrà che elle sono tali, perchè intelligibili e splendide per sè stesse. Si può dunque definire il necessario *ciò che è intelligibile per sè medesimo*; e il contingente *ciò che non ha in sè stesso la causa della intelligibilità propria*. Ma niente può essere intelligibile per sè, se non l'Intelligibile stesso, cioè quello che ha l'intelligibilità per essenza; come nessun corpo, fuori della luce, può essere luminoso di sua propria natura. Ora tale mostrandosi l'Ente, le esistenze non possono essere intelligibili, cioè pensabili, senza di esso; e siccome le esistenze sono il contingente, e l'Ente il necessario, ciascun vede quel che ne segua. Arrogi che il necessario è l'Intelligibile assoluto, nello stesso modo che l'assurdo assoluto è ciò che non si può intendere, rimovendo da sè medesimo l'intelligibilità di ogni sorta. Il possibile è l'intelligibile considerato in astratto e rispetto al pensiero nostro, non in sè stesso: il contingente è ciò che partecipa dell'intelligibile, senza esserlo. Onde si vede che il contingente e il possibile presuppongono del pari la conoscenza del necessario, cioè dell'Intelligibile assoluto, e sono, senza di esso, incomprensibili e ripugnanti.

(1) Vedi la nota XLVI in fine del volume.

Posto che l'Ente sia l'Intelligibile assoluto, si scorge con che finezza e profondità di accorgimento Platone abbia affermato che Iddio è la misura di ogni cosa, contradicendo a Protagora, che tal misura collocava nello spirito umano (1). L'Ente è in effetto il supremo criterio o giudicatorio del vero, e il sovrano assioma di tutto lo scibile è l'intelligibilità e l'evidenza intrinseca delle cose. La veracità dell'Ente è la sua entità medesima. Ma in qual guisa l'intelligibilità divina si comunica alle esistenze? Per mezzo della creazione. L'intelligibile, come Causa prima, riduce all'atto le intellezioni sue proprie, rappresentative degli ordini contingenti, e la Causa prima, come Intelligibile, fa che gli effetti da noi vengano conosciuti. La cognizione adunque del contingente presuppone l'intuito del Necessario, nè più nè meno che la creazione delle esistenze arguisce l'azione dell'Ente, e le intellezioni importano l'Intelligibile (2).

Prima di proseguire la dichiarazione della formola ideale non sarà fuor di proposito il risolvere brevemente alcune obbiezioni, che forse si saranno già affacciate allo spirito di chi legge. Tu affermi, dirà taluno, la realtà delle esistenze sulla fede di una percezione immediata, e premi, per questo rispetto, le orme della scuola scozzese. Ma ciò non basta; bisogna provarla. Tu dici che nell'intuito immediato lo spirito contempla l'Ente creante, e ammetti la creazione come un fatto primitivo. Ciò ancora non ci contenta, e ti è d'uopo dimostrare qualmente la creazione delle esistenze succeda. Altrimenti si potrà sempre volgere in dubbio la realtà delle cose create, e abbracciare l'ipotesi degl'idealisti, di cui non hai ancora chiarita l'insussistenza e la falsità.

(1) Plat., *De leg., IV, edit. Bipont.*, 1785, tomo VIII, p. 185 e 186.

(2) Vedi la nota XLVII in fine del volume.

Colui che movesse seriamente queste opposizioni (sia detto con sua pace), non saprebbe di che si tratta. Imperocchè egli chiederebbe una cosa contradittoria, cioè la dimostrazione *a priori* di un fenomeno contingente, che lascerebbe di essere contingente se dimostrabil fosse a rigor di termini. Il che tanto è vero, che se un filosofo riuscisse a provare dimostrativamente la realtà delle esistenze, chiarirebbe con ciò solo che le esistenze non sono; imperocchè le esistenze dimostrate sarebbero un'appartenenza intrinseca dell'Ente, e cesserebbero di essere esistenze. I fatti si percepiscono, non si dimostrano. L'evidenza e certezza fisica non è la metafisica: questa versa negli assiomi o nelle dimostrazioni; quella nella sola esperienza. Si può pensare che le esistenze non siano? Sì, certamente; perchè nel caso contrario non sarebbero esistenze. Ma benchè ciò si possa pensare, tuttavia siamo certi che le esistenze sono reali. E perchè? Forsechè il discorso ci costringe ad ammetterle? No, certo; ma perchè ne abbiamo la percezione immediata. L'Ente crea liberamente le cose contingenti, le quali altrimenti sarebbero necessarie. La creazione è bensì un fatto *a priori*, ma non un vero *a priori:* noi la conosciamo, perchè ne abbiamo l'intuito; ma non ci è dato di provarla dimostrativamente, perchè il contrario di essa è possibile. Perciò, se dall'idea dell'Ente trapassiamo a quelle di creazione e di esistenza, ciò non avviene, quasi che l'una contenga in sè medesima, per virtù della propria essenza, le due altre, ma perchè l'Ente ci si mostra nell'atto creativo, e l'intuizione di questo fatto ce ne porge il concetto. L'errore iniziale di tutti o quasi tutti i panteisti è di voler provare *a priori* l'esistenza, cioè la produzione e la varietà del creato; il che essendo impossibile a chi sta nei termini del vero, essi sono costretti a tener le esistenze per necessarie, deificandole; onde riescono al panteismo. Ma anche questo non giova; poichè, dovendosi

pure ammettere la varietà fenomenica come un concerto di semplici apparenze, gli sforzi dei panteisti tornano inutili per darne la dimostrazione; di che i filosofi germanici ci porgeranno non pochi esempi (1).

Non sèguita però dalle cose dette che noi crediamo alla realtà delle esistenze ciecamente, per un mero istinto, per una necessità subbiettiva, una forza insuperabile, e, insomma, senza evidenza e ragione obbiettiva che guidi il nostro assenso. Il lettore mi permetta alcune considerazioni su questo punto, come quello che si connette direttamente col mio tema, e si trova più oscurato che illustrato dalla maggior parte dei filosofi moderni che ne trattarono: i quali sogliono trascorrere nei due contrari eccessi; giacchè gli uni ripetono la certezza del fatto da un mero istinto, e gli altri pretendono di darne la dimostrazione. Parlerò unicamente della esistenza dei corpi; che per ordinario vien solo in controversia; tanto più che le medesime ragioni si possono applicare alle spirituali esistenze.

Coloro che vogliono provare col raziocinio la realtà dei corpi, ricorrono al principio di causalità o alla veracità divina. Ma il principio di causalità si può accordare coll'idealismo più perfetto, come quello che non impugna le cause spirituali, e ammette la Causa prima. La veracità di Dio (se si prescinde dalla rivelazione) non so quanto serva a provare la realtà del mondo, giacchè non è un vero assoluto, ma un fatto, e tanto vale la fenomenalità di esso, quanto la realtà. L'esistenza fenomenale del mondo può essere, como il moto solare intorno alla terra, una illusione umana, non un inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi coll'uso del ragionamento; cosicchè a questo ragguaglio si potrebbe dire che Zenone di Elea e Giorgio Berkeley abbiano corretto l'error filosofico, come Niccolò Copernico, e

(1) Vedi la nota XLVIII in fine del volume.

innanzi a lui alcuni Pitagorici emendarono lo sbaglio dell'astronomia tolemaica o volgare.

Altri ricorsero a una spezie di apprensione immediata, qual è la *percezione* degli Scozzesi, la *sensazione rappresentativa* del Galuppi, e la *percezione sensitiva corporea* del Rosmini. Le quali ragioni di conoscimento in ciò convengono, che ci danno l'esistenza dei corpi come una notizia immediata, conseguibile senz'aiuto del raziocinio, almeno per ciò che spetta alla prima apprensione di quelli. Tuttavia, un'analisi accurata di tali potenze ci mostra che non possono spiegare adequatamente tutta la notizia occorrente delle cose corporee, ma solo una parte di essa. Infatti il concetto di corpo inchiude due elementi, la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. La percezione del Reid, la sensazione e la percezione sensitiva dei due illustri filosofi italiani, ci porgono il secondo elemento, che consiste nei sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile. Il che venne avvertito dal Rosmini; il quale, per compiere la nozione di corpo, aggiunse alla percezione sensitiva una percezione intellettiva, consistente nell'idea dell'ente possibile, che, aggiunta alla sua sorella, ci dà la nozione della realtà sostanziale dei corpi. Ma questa percezione intellettiva, non arrogendo altri concetti che quello di ente generico, non basta ancora a darci contezza della individualità dei corpi, la quale d'altronde, essendo un elemento intellettivo, non può nascere dalla sola apprensione dei sensi.

La realtà dei corpi importa tre cose: 1.° la realtà delle sostanze e forze corporee; 2.° la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina; 3.° la distinzione di esse dalla sostanza dello spirito umano, che ne ha il conoscimento. Se la nostra percezione si riferisse alla sostanza intima dei corpi, il secondo e il terzo dei detti capi risulterebbero da essa percezione, senza più. Ma il negozio non corre così agevole, e tutti i psicologi si

accordano insieme nel confessare che noi non possiamo addentrarci nella sostanza dei corpi. Egli è vero che abbiamo il concetto generico di sostanza, il quale si può adattare ai corpi, come ad ogni altra cosa; ma con questo solo aiuto non potremmo mai sapere se la sostanza dei corpi si diversifichi numericamente dalla sostanza divina e da quella dell'animo nostro; e se l'universo corporeo sia una sostanza unica, o un aggregato di sostanze. Il che sfuggì all'acume del Rosmini, a cui parve che la sola idea generalissima di sostanza, contenuta nel concetto di ente possibile, basti a spiegare la cognizione de' corpi. Stando adunque che lo spirito non penetri l'essenza reale dei corpi, la sola cosa che noi percepiamo, sono le qualità e le proprietà loro.

Ma queste proprietà possono essere conosciute in due guise; cioè generalmente, astrattamente, nel loro essere mentale, come quando parliamo dell'estensione, della figura, della solidità, e via discorrendo, considerando tali doti per modo universale; ovvero, in quanto sono individuate e concretizzate. La prima cognizione non è bastevole, per farci considerare i corpi come sostanze separate; giacchè la distesa, la configurazione e le altre proprietà, contemplate genericamente e come pretti intelligibili, possono sembrare modificazioni di Dio o dell'animo nostro. All'incontro, se le proprietà dei corpi si percepiscono nel loro essere concreto e individuale, la separazione della sostanzialità loro non fa più difficoltà alcuna. Vedesi adunque che la quistione dei corpi si riduce finalmente a quella dell'individualità loro, e che il voler separare l'una dall'altra tolse ogni via ai filosofi moderni di trovare una soluzione plausibile. D'altra parte, non si può sequestrare il gran problema dell'individualità delle cose da quello della creazione. La filosofia moderna, smettendo persino la semplice menzione dei due quesiti, prese il partito più comodo e speditivo. Gli Scolastici furono meno disin-

volti, e si occuparono a lungo del principio psicologico e ontologico dell'individuazione; ma le loro indagini sottili e profonde non ottennero compiutamente l'effetto per la ragione accennata. Noi crediamo che il problema dell'individuazione e quello della creazione siano inseparabili, e ne facciano un solo, e siccome la disputa sull'esistenza dei corpi ci condusse a quella dell'individualità, così il problema di questa ci riconduce alla dottrina della creazione, come parte integrante della formola ideale.

Il problema dell'individuazione si divide in due, l'uno ontologico, e l'altro psicologico. Pel primo si ricerca qual sia il principio costitutivo dell'individuo nell'ordine delle cose reali; pel secondo s'investiga come l'entità individuale si apprenda e conosca. Giusta i nostri princìpi, le due quistioni si riducono a una sola, atteso la medesimezza del processo psicologico coll'ontologico. L'individualità contingente è l'esistente, come l'Ente è la generalità concreta e assoluta. Il psicologismo reputa la mente dell'uomo sorgente del generale; e il senso fonte dell'individuale, perchè in effetto ogni idea è per sè stessa generica, e ogni sensibile è concreto; ma non avverte che la generalità delle idee riflesse e la concretezza dei sensibili non sono meramente subbiettive, avendo una radice obbiettiva, esterna, indipendente dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Dal canto dell'uomo occorre l'opera della riflessione e l'impression sensitiva; ma la riflessione presuppone l'intuito, e l'impressione sensitiva arguisce l'apprensione dell'oggetto. Il generale adunque, considerato in sè medesimo e nella sua radice, è l'Ente necessario, infinito, universale, reale in sommo grado, intelligente, intelligibile, creatore, avente in sè le idee di tutti i possibili e la virtù di effettuarli. L'individualità contingente è l'esistenza, che non essendo, nè potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un

punto determinato. L'individuo finito tiene il mezzo fra l'Ente e il niente. Quindi è, che ad averne la cognizione si richiede l'intuito dell'atto creativo, il quale individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza. Individuare è creare; laonde la radice dell'individuamento non è subbiettiva, ma obbiettiva, non umana, ma divina, e non viene conosciuta dall'uomo, se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione.

L'individuo è veramente l'attuazion dell'idea, ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'individuo, secondo l'interpretazione più probabile della dottrina aristotelica; giacchè la realtà suprema in quella, e non in questo è riposta. Quindi è, che la realtà individuale non è da noi veduta semplicemente in sè stessa, ma nella sua causa, cioè nell'Ente, che la crea e sostiene con un'azione continua e immanente. Dicendo: *questo corpo è*, non esprimiamo soltanto la realtà del corpo in sè stessa, ma accenniamo eziandio alla sua insidenza nell'Ente, e alla partecipazione finita di esso; nella quale consiste propriamente ciò che chiamiamo esistenza. Onde la voce *è* esprime eziandio in questo caso, oltre la realtà contingente, le sue attinenze colla realtà necessaria: non significa una sostanza morta, ma una forza viva: ci mostra l'effetto nella sua causa, nell'azione causante, e ci fa ravvisare il contingente nell'atto creativo, mentre emerge dal Necessario, che lo produce. Perciò, invece di usare la detta formola, è assai più proprio e preciso il dire: *questo corpo esiste*, dove l'ultima voce esprime la derivazione dall'Ente.

Ogni affermazione dell'esistenza importa il concetto della creazione. La voce *è*, applicata alle esistenze, inchiude la nozione dell'atto creativo, non già per via di raziocinio, ma di semplice intuito. Quindi si conferma la nostra dottrina, che la percezione naturale dei corpi ce li mostra nella loro derivazione dall'Ente, e che noi li contempliamo a rigor di termini, non già come fatti

nel tempo, ma come emergenti da una immanenza eterna, che risponde alla continuità temporaria in cui son collocati. Per tal modo il dettato eracliteo, che le cose mondiali non sono, ma passano, diventa vero e accordabile colla possibilità della scienza cosmologica, perchè il flusso delle creature si contempla congiuntamente alla immanenza dell'atto creativo. La nozione di esistenza è dunque mista di un intelligibile e di un sensibile. L'intelligibile è l'atto causante e creativo dell'Ente: il sensibile è il termine estrinseco di quest'atto. L'esistenza è dunque *il termine estrinseco dell'atto creativo dell'Ente;* e siccome l'individuo creato è un esistente, gli si può applicare la stessa definizione.

Se l'esistenza delle cose si conosce in virtù dell'idea che si ha dell'Ente creatore, ne segue che le cose esistenti vengono da noi percepite come reali, perchè prodotte, e non già come prodotte, perchè reali. Il fatto dell'esistenza dei corpi si fonda adunque nel fatto della creazione, e però l'idealismo non può essere sodamente confutato, se non si ricorre a quel dogma supremo. Eccoti la ragione per cui l'idealismo moderno è inespugnabile, e per cui i panteisti, neganti la creazione, se camminano a filo di logica, sono idealisti. Invano i psicologisti si sforzano di mettere in sicuro la realtà dei corpi; imperocchè, non potendo, conforme ai loro princìpi, ammettere la creazione, le loro armi vengono spuntate ed infrante dai sofismi della dottrina contraria. Il Cristianesimo, rivelando la creazione, di cui i Gentili aveano smarrito il concetto, fornisce il solo principio per cui si possa combattere vittoriosamente lo scetticismo idealistico, e (cosa mirabile) mette in sicuro la certezza scientifica del mondo sensibile, porgendo alle scienze naturali che illustrano l'età moderna, una base ferma e inconcussa. Siccome poi la creazione è il sovranaturale (come proveremo in appresso), se ne deduce un altro corollario, pure singolarissimo; cioè,

che senza il sovranaturale non può darsi la scienza di natura. Il che dee forte stupire i fisici della età nostra, e recar qualche impaccio ai nemici dei miracoli e della rivelazione, se non isdegnano di levarsi, psicologizzando, a un progresso veramente filosofico.

Il fatto dell'esistenza dei corpi è conosciuto con quel genere di certezza, che nelle scuole si chiama fisica, e dalla metafisica si distingue, in quanto l'una versa sui fatti, e l'altra sulle idee si esercita. La certezza morale è d'indole in parte conforme alla fisica, ma contiene altresì un elemento metafisico, e occupa un luogo mezzano fra gli altri due generi di certezza. Il vero divario, che corre tra questi due generi, i logici lo cercano da gran tempo; ma i loro lavori non mostrano che finora l'abbiano trovato. Il che avvenne, perchè niuno di essi salì al principio della creazione, da cui il genio delle loro dottrine e il tenore del metodo gli dilungavano. E veramente, l'ontologia essendo, giusta i canoni del psicologismo, fondata sulla psicologia, la certezza fisica dee essere la base della metafisica. La qual perturbazione dell'ordine naturale spinge il filosofo allo scetticismo, se la dialettica prevale al giudizio; o lo induce ad esagerare la certezza fisica e trasformarla in metafisica, se il retto senso sovrasta alla logica. Infatti, costoro, non potendosi risolvere, se hanno buon senno, a dubitar di tutto, ed essendo costretti dai loro princìpi a porre il certo nel sensibile, si sforzano di dare alla evidenza materiale quel valore, che si addice alla base di tutto lo scibile.

La certezza nasce dall'evidenza, e tuttociò che si può dire di questa, è applicabile eziandio a quella. L'evidenza è l'intelligibilità delle cose. L'ordine intuitivo della cognizione e l'ordine reale delle cose sono identici, come abbiamo già avvertito più volte: per questo le esistenze sono create dall'Ente, per quello i sensibili vengono illustrati dall'Intelligibile. L'evidenza metafi-

sica è l'intelligibilità in sè stessa, l'intelligibilità intrinseca dell'Ente, e per così dire, l'Intelligibile in persona. L'evidenza fisica è l'intelligibilità estrinseca delle esistenze, l'intelligibilità considerata ne' suoi rivi, e non nella fonte, nelle cose create e intellette, non nella mente infinita, che le crea, e le rende atte ad essere intese. La prima è diretta, immediata, perfetta, e quasi raggio incidente, proviene dalla sorgente medesima della luce, e dall'oggetto, che illumina ogni cosa; laddove la seconda è indiretta, mediata, imperfetta, e come un raggio riflesso o rifratto, declina, o rampolla da un principio estrinseco all'oggetto inteso, e per tal modo dall'altra si differenzia. Laonde, propriamente parlando, non si danno due evidenze, ma una sola, che è l'intelligibilità divina; la quale, in quanto si riflette in sè stessa e illustra l'entità propria, partorisce l'evidenza metafisica; in quanto riverbera sugli altri oggetti e li rischiara, genera l'evidenza dell'altre specie.

Il nesso fra le due evidenze è identico a quello che corre fra i loro oggetti, cioè fra l'Ente e le esistenze. Ora il nesso fra l'Ente e le esistenze essendo l'atto creativo del primo, se ne dee inferire che l'evidenza metafisica crea gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli oggetti, che sussistono finitamente. L'Ente, che crea le esistenze, come Causa, essendo nello stesso tempo l'Intelligibile, intende le sue fatture e intelligibili le rende; chè altrimenti non sarebbero intese. Egli è vero che, secondo l'ordine logico, le esistenze, e quindi le menti create, sono intese rispetto a sè medesime, perchè intelligibili; ma riguardo all'Ente sono intelligibili, perchè intese; giacchè i possibili eterni, che si esemplano in esse dall'Intelligenza creatrice, e le rendono atte a essere conosciute, sono l'essenza dell'Intelligibile, che è tale, perchè intelligente. La creazione è adunque l'atto, per cui l'evidenza metafi-

sica diventa fisica o di altra specie. Il che ci spiega i diversi caratteri di tali evidenze; i quali, per la metafisica, consistono nella necessità assoluta, e quindi nella impossibilità assoluta del contrario; per la fisica, nella necessità relativa e nella rispettiva impossibilità dell'opposto, cioè in tanta necessità e impossibilità, quanta è richiesta dalle attinenze di questa luce secondaria coll'originale splendore da cui deriva.

L'atto creativo essendo il legame fra le due evidenze, e quindi il principio e la norma della evidenza fisica, ne consèguita che la necessità e l'impossibilità del contrario, secondo il modo relativo, proprio di tale evidenza, vengono determinate da quello; che è quanto dire che l'evidenza fisica si stende solamente, quanto importa l'azione creatrice. Ora questa è affatto libera, giacchè l'Ente può astenersi dal creare, dal comunicare l'intelligibilità sua propria; quindi è che le esistenze sono contingenti, e il loro contrario assolutamente possibile. L'atto creativo è intelligente, e produce le esistenze, secondo un certo ordine; il quale è uniforme e stabile; perchè non si dà vero ordine, senza costanza. Ma quest'ordine non è immutabile; ed essendo sottoposto all'atto creativo, può essere alterato, come, e quanto, e quando conviene alla sapienza ordinatrice. L'evidenza fisica inchiude adunque i caratteri seguenti: 1.° la possibilità assoluta del contrario; 2.° la costanza dell'ordine delle esistenze; 3.° la possibilità dell'interruzione di quest'ordine, conforme alla teleologia dell'universo. I quali caratteri derivano dalla natura dell'atto creativo, e si dichiarono per esso compitamente.

La scuola scozzese avvertì come un fatto psicologico la ferma persuasione radicata in tutti gli uomini intorno alla stabilità dell'ordine naturale; ma non seppe spiegarla, e la recò all'istinto. Parve ad altri strano l'ammettere un principio meramente istintivo nelle cose di ragione; benchè, d'altra parte, la detta persuasione,

esprimendo una verità contingente, non si possa dedurre dalle leggi assolute dello spirito; e significando una verità universale e perpetua, non sia derivabile dalla semplice osservazione di natura. Davide Hume tentò di esplicare il fenomeno in altro modo; ma non ottenne il suo proposito (1). Il Turgot e lo Stewart (2) avvertirono la cogiunzione del detto principio colla quistione della esistenza dei corpi, senza procedere più oltre. La conclusione si è che, se non si sale all'intuito dell'atto creativo e dell'Ente creante, nessuno sforzo d'ingegno potrà mai risolvere il problema. Noi abbiamo mostrato che, considerando la evidenza fisica come una derivazione della metafisica, e studiando il legame, le relazioni, le differenze che corrono fra loro, si rende ragione dei due fatti della realtà contingente (cioè dell'esistenza de' corpi) e della costanza dell'ordine naturale, risolvendo amendue i quesiti con un solo principio, secondo l'avviso del Turgot e dello Stewart.

Si noti eziandio di passata (di che discorreremo altrove) come il nostro progresso dimostra *a priori* la possibilità del prodigio; e che, dando per fondamento a esso prodigio la natura dell'atto creativo e le intime ragioni della evidenza fisica, lo colloca sulla stessa base a cui si appoggia la certezza che abbiamo della realtà e della fermezza dell'ordine naturale. Perciò coloro che impugnano la possibilità del miracolo, debbono negar del pari l'esistenza e l'armonia della natura, cioè i due fatti generali onde si valgono per istabilire l'impossibilità di esso. Aggiungasi che, per rimuovere il sovranaturale, bisogna negare l'atto creativo, e cadere nell'emanatismo e nel panteismo, e quindi nell'idealismo; ond'è che in Germania questi sistemi sono quasi sempre accoppiati col razionalismo teologico. La contradi-

(1) Cons. DUG. STEWART, *Ess. phil.*, essai 2.
(2) *Ibidem.*

zione non potrebbe esser maggiore, nè più manifesta; giacchè qui non si tratta di conghietture o di probabili, ma di un raziocinio che ha il rigore di un teorema geometrico. Io vorrei potermi inginocchiare dinanzi a tutti i razionalisti del mondo, pregandoli a provare il contrario, e a chiarire che si può rimuovere il sovranaturale senza alterare o annullare l'atto creativo; e quando ci riuscissero, prometterei volontieri di aderirmi alla loro setta.

Ma ciò basti, rispetto all'esistenza dei corpi e alla certezza che ne abbiamo. Un'altra obbiezione contro la verità della esposta dottrina si può dedurre dalla esperienza psicologica di ciascuno. Tu affermi, mi si dirà, che nell'intuito immediato lo spirito è spettatore continuo dell'atto creativo. Ora, se ciò è vero, lo dovremmo sapere. Interroga tutti gli uomini del mondo, e tutti ti risponderanno ch'essi veggono bensì le esistenze già create, ma non le scorgono mentre si stanno creando. Quanto ai filosofi, o essi negano la creazione o l'ammettono. Se la negano, e' pare che non la veggano; giacchè quando questo atto creativo, emergente dall'Intelligibile stesso, ci stêsse innanzi agli occhi, dovrebbe essere almeno così chiaro, come il sole, di cui gl'idealisti medesimi riconoscono l'apparenza. Se ci credono, il fanno in virtù della rivelazione, che l'insegna, o di un raziocinio; ma niuno ha immaginato finora di avere l'opera creatrice per un fatto intuitivo. Questo fatto intuitivo è dunque chimerico, o tu sei solo a goderne, come Plotino e i Sanniasi dell'India fruivano di certe intuizioni particolari; nel qual caso noi te ne lasciamo la credenza, come un tuo privilegio.

Tal è l'opposizione che verrà forse mossa contro l'esposta dottrina. Parlo in genere, nè accenno a persona in particolare; giacchè nol potrei, senza detrarre al concetto ch'io debbo avere della capacità filosofica de' miei avversari ipotetici o reali. Il detto argomento è fondato

in uno di que' giuochi d'immaginazione che non debbono aver adito nello spirito di un filosofo. L'immaginazione rappresenta gli oggetti in modo conforme alla sua natura, cioè dando un corpo a ogni cosa, e vestendo di sensibili gl'intelligibili: il che è utilissimo; purchè si sappia che la veste non è altro che veste, e chi l'adopera tenga gli occhi fissi nel suo contento. Quando noi diciamo che la creazione è un far di nulla o trar dal nulla qualche cosa, ci serviamo d'uno di questi fantasmi, adoperando una metafora che esprime in modo acconcio ciò che si vuol dire, purchè si sappia che è un mero traslato; il quale inteso alla lettera riuscirebbe assurdo, significherebbe che il nulla è qualche cosa, e che la creazione non è creazione. La quale noi ci sogliam figurare sotto la specie di un vano infinito, in cui ad un tratto cominciano a pullulare e prorompere le esistenze, per la virtù efficace dell' Onnipotente, che riempie ed anima quella immensità. Nello stesso modo, quando leggiamo quelle sublimi parole di Mosè: *Iddio disse: la luce sia, e la luce fu,* che ebbero forza di eccitare l'ammirazione di un Gentile, la fantasia ci rappresenta una notte universale e senza limiti, in mezzo alla quale si diffonde ad un tratto un oceano di luce; e questa imagine è certamente anch'essa sublime. Ma se io chieggo al filosofo: il nulla è egli un vano immenso, una notte interminabile, uno spazio senza limiti? egli mi risponderà di no, perchè il nulla è la negazione assoluta di queste e di ogni altra cosa: il nulla non è immaginabile in alcuna guisa, nè pensabile, se non per modo indiretto e negativamente. L'idea di creazione importa il cominciamento di esistenza; ma questo cominciamento ha due rispetti diversi, secondo il nostro modo d'immaginare, cioè l'uno verso il nulla preesistente, l'altro verso l'esistenza stessa. Ora di questi due rispetti il solo reale è il secondo; poichè siccome il nulla non è, l'esistenza non può avere alcuna attinenza reale verso di

esso. Se rimoviamo adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la creazione? In un solo; cioè pensando l'esistenza come avente la ragion presenziale della sua realtà, non in sè stessa, ma nell'Ente, che l'anima e la penetra tutta. Ora noi abbiamo mostrato, e ciascuno può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si contengono questi elementi: 1.° il difetto di ragione intrinseca della propria realtà; 2.° l'intuito concomitante di questa ragione nell'Ente presenziale; 3.° il nesso dell'Ente come causa, coll'esistente come effetto. Egli è dunque chiaro che colla sola nozione di esistenza l'uomo ha quella maggiore contezza della creazione che se ne può avere. Che se il volgo e i filosofi stessi non se ne accorgono, ciò non prova altro, se non che l'analisi che fanno del loro intuito, potrebbe essere migliore; il che non è maraviglia; giacchè l'analisi dell'intuito non è opera dell'intuito, ma della riflessione; la quale è sempre capace di maggiore squisitezza e perfezione. Noi abbiamo dimostro che il solo concetto di causa prima ed efficiente inchiude quello di creazione; il che però non sappiamo se sia stato finora avvertito da alcun filosofo. Tommaso Reid fu il primo a fare un'analisi sottile e profonda della percezione de' corpi, che è pur continua e comune a tutti gli uomini. Potrei allegare molti altri esempi dello stesso genere; giacchè non vi ha filosofo di qualche stima che non abbia messo in mostra alcun nuovo elemento conoscitivo, stato dianzi negletto, o meno distintamente avvertito.

Quando adunque diciamo che lo spirito vede l'esistenza in moto e nel suo passaggio dal nulla alla realtà, non bisogna intendere questo passaggio e questo moto materialmente, ma in senso metaforico, per esprimere il principio dell'esistenza. E quando diciamo principio dell'esistenza, non vogliamo già inferire alcuna relazion verso un tempo anteriore in cui nulla si trovasse; giacchè il tempo reale non può stare senza cose

che durino, e prima della creazione non v'ha durata successiva, ma soltanto la possibilità di essa. Non intendiamo adunque altro che la privazione di ragione intrinseca verso la propria sussistenza, e il derivamento di tal ragione dall'Ente, che di presenza è intimissimo alle cose finite, benchè distinto da loro. Ora, siccome in ciò consiste il concetto essenziale di creazione, se ne deduce che noi abbiamo l'intuito dell'atto creativo, non meno che delle esistenze e di esso Ente. D'altra parte, il nulla si può solo pensare per modo indiretto, astraendo lo spirito dall'intuito immediato dell'Ente e di ogni altra cosa. La quale operazione essendo soltanto possibile alla cognizione riflessa, ne segue che nel giro della cognizion diretta il nulla è affatto inescogitabile. E veramente, affinchè si potesse aver l'intuito del nulla, bisognerebbe che il nulla dell'essere partecipasse. Che vogliam dunque dire, affermando, l'uomo essere spettatore della creazione? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga; il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliam dire che si apprende l'esistenza come opera dell'Ente, e che si contempla esso Ente come principio e ragione delle sue fatture.

Si soggiungerà forse che l'intuizione dell'atto creativo dovrebbe farci conoscere quel nesso misterioso che corre fra l'Ente e l'esistente, e penetrar la natura della creazione. Rispondo che altro è il vedere un fatto, altro lo scorgere il modo e la ragione intima del fatto, e addentrarsi nella sua essenza. Il fatto della creazione non si diversifica in ciò dagli altri fatti e dagli altri veri; i quali tutti constano d'intelligibile e di sovrintelligibile. Lo spirito vede l'atto creativo dell'Ente, senza avvisar la natura recondita di tale atto, come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire o conoscere altrimenti l'essenza della forza motrice. Ma basti di ciò.

Il concetto ideale di creazione, tramezzante fra quelli di Ente e di esistenza, ci mette ora in grado di determinare donde nasca tale idea di esistenza di cui abbiamo finora discorso. Se pel concetto di esistenza si vuol significare il semplice intuito mentale, egli è assurdo il chiedere onde provenga, consistendo esso intuito in un atto dello spirito, ed essendo quest'atto unico, sia che si applichi ad un solo oggetto o ad una moltitudine. Se poi s'intende il termine obbiettivo della cognizione, il voler sapere da che nasca l'idea di esistenza, è lo stesso che domandare donde proceda la realtà delle cose che di esistenza sono dotate. Imperò la realtà dell'esistente derivando da quella dell'Ente per via di creazione, il concetto del primo è prodotto del pari dal concetto del secondo. Se si chiede poi come l'Idea obbiettiva crei il concetto subbiettivo, rispondiamo che quanto il fatto è certo, tanto il modo ne è arcano e impenetrabile. Il mistero psicologico risponde al mistero ontologico: amendue fanno un solo mistero, proveniente dall'atto creativo, la cui arcana natura dipende dall'incomprensibile essenza dell'Ente creatore.

Ma l'origine particolare del concetto di esistenza non può bene intendersi; se non si risale al problema generico della origine delle idee, che dal Locke in poi fu considerato come principalissimo in filosofia, e trattato con predilezione dalla maggior parte dei psicologi, fino ai dì nostri. Questo problema, al parer mio, non è stato sinora perfettamente risoluto, quantunque parecchi filosofi che se ne sono intromessi, vi abbiano recato una sagacità d'ingegno e un rigor di analisi non ordinario. La causa si è, che si è voluto procedere secondo gli ordini del psicologismo; laddove non occorre quistione capitale di psicologia che si possa risolvere compitamente, senza risalire ai dettati ontologici. Se il psicologo vuol conoscere appieno i fatti in cui si travaglia, egli dee lavorare sopra una sintesi anteriore, che non può

essergli somministrata se non dalla scienza ontologicale. Noi ne abbiamo già tocchi alcuni esempli; e quello che ora accenniamo, non sarà l'ultimo. Fermiamoci per qualche istante su questo articolo, sia per l'importanza sua propria e la celebrità di cui gode al dì d'oggi, come per la sua stretta connessione colle cose dianzi discorse.

I psicologi moderni, ricercando l'origine delle idee, sono tutti d'accordo nel presupporre che le idee nascono le une dalle altre, per via di generazione. La quale importa la preesistenza del generato nel generante: esclude la produzione dal nulla: non è propriamente altro che una emanazione, per cui quello che prima trovavasi implicato in un'altra cosa, si esplica e comincia a sussistere da sè. Perciò quando si afferma che un concetto è generato da un altro, si vuol dire che l'elemento integrale del primo si contiene nel secondo. Così i psicologi sensisti, che fanno derivare tutte le idee dai sensi, pretendono di trovare nei sensibili il germe di tutti gli elementi integrali onde si compone il nostro sapere. Pretensione assurda e combattuta felicemente dai psicologi razionalisti; i quali convengono nell'affermare che gl'intelligibili non possono in nessun modo esser generati dai sensibili; e aggiungono che fra gl'intelligibili, gli uni generano gli altri. I fautori della qual sentenza si possono distinguere in due classi. Gli uni, come Gotama, Aristotile, Emanuele Kant, e i moderni eclettici di Francia, ammettono parecchi intelligibili primari, da cui i secondari derivano: altri riconoscono espressamente o paiono riconoscere una sola idea prima, da cui tutte le altre provengono, per via di generazione. Fra i filosofi della seconda classe, il Rosmini, che è l'ultimo in ragion di tempo, vuol essere riputato uno dei primi in ragion di merito, per ciò che concerne la discussione presente. Dovendo io studiare nella brevità, mi ristringerò per

ora a poche avvertenze su questo punto della teorica rosminiana, riserbandomi a parlarne minutamente, quando tratterò exprofesso un soggetto che ora debbo contentarmi di accennare.

Il Rosmini stabilisce, primieramente, che tutte le idee derivano da quella dell'ente possibile; secondamente, che questa provenienza si fa per via di generazione, in quanto l'elemento intelligibile di tutti i concetti si contiene nell'idea dell'ente (1). Di queste due sentenze, io ammetto la prima, sostituendo solo all'idea dell'ente possibile l'idea dell'Ente reale, a tenore delle cose dianzi discorse; ma non posso aderire alla seconda, e affermo che niuna idea nasce dal concetto dell'Ente per via di generazione propriamente detta.

Secondo il Rosmini, l'idea dell'ente possibile genera tutte le altre idee, mescolandosi cogli elementi sensitivi che si apprendono per via del senso anteriore e esteriore. Ogni idea secondaria, constando di un elemento sensibile e di un elemento intelligibile, l'ultimo di questi due componenti non è altro che l'idea dell'essere. Così, per esempio, l'idea dell'essere, collegandosi con quei sensibili che qualità o modificazioni si chiamano, ci porge il concetto di sostanza; cogli effetti, l'idea di causa; col proprio pensiero, la nozione di forza intelligente; e così via discorrendo. Donde segue che tutte le idee, come idee, sono veramente generate da quella dell'ente, giacchè in questa unicamente risiede il loro principio intelligibile. Anzi, propriamente parlando, tutte le idee, come idee, sono identiche a quella dell'ente, e non si possono chiamar generate, se non in quanto questa medesimezza si mesce colla varietà dei sensibili.

Il ragionamento è ingegnoso; ma io non credo pos-

(1) *N. Sagg. sull'orig. delle idee*, sez. 5, part. 2, 3, 4, 5, tomo II. - *Princ. della scienza morale.* Milano, 1837.

sibile il conciliarlo col vero e coi fatti. La prima conseguenza che se ne trae, si è che l'uomo non ha molte idee, come si è finora creduto dai migliori psicologi; ma bensì una sola idea, cioè quella dell'ente nella sua maggiore astrattezza. Ora questo pronunziato conduce in psicologia ed in logica al sistema del Condillac, che trovava una perfetta medesimezza in tutte le nostre cognizioni, e considerava la scienza come una lingua ben composta e ordinata, come un'algebra speculativa, che trasforma sotto varii segni lo stesso concetto. In ontologia poi esso mena dirittamente al panteismo de' filosofi tedeschi, che ripongono nell'identità universale il solo vero assoluto. Se non che, secondo il Rosmini, la base dell'identità versando nella sola idea dell'ente possibile, che, disgiunto dal reale, non può sussistere; la prefata dottrina, per tal rispetto, conduce allo scetticismo e al nullismo. Non è certamente necessario che io dichiari, queste illazioni essere alienissime dalla mente del dotto e religiosissimo autore; e io ne fo menzione come di quelle conseguenze rigorose, ma recondite, che sfuggono talvolta all'avviso degl'ingegni più cauti e più perspicaci.

Nè credo che basti a spiegare la varietà dei concetti l'introdurre la varietà dei sensibili, e il loro accozzamento con quell'intelligibile unico; imperocchè molti sensibili non ci potranno mai dare altro che un solo intelligibile. Ora ella è cosa di fatto che l'uomo possiede un gran numero d'intelligibili, i quali svariano onninamente dai sensibili con cui si accozzano. Così, verbigrazia, i colori, i suoni, gli odori e simili, sono sensibili; ma le idee di qualità, di effetto e somiglianti, sono nozioni intellettive, nelle quali si trova un elemento mentale, che è tanto distinto dall'impressione sensibile, quanto dal concetto intelligibile dell'ente possibile e generico. Secondo il Rosmini, l'idea di sostanza è la relazione dell'ente verso le qualità, come l'idea di

causa è la relazione dell' ente verso gli effetti. Io lo concedo, se sotto il nome di qualità e di effetti s'intendono sensibili misti ad intelligibili; ma se si vogliono significare meri sensibili, non che poter comprendere la prefata asserzione, non veggo a tal ragguaglio nè anco in che modo le qualità si distinguano dagli effetti. Se il concetto dell'ente è l'unico intelligibile, e quasi il prisma interposto fra la mente e i sensibili, che vengono per esso convertiti in idee, io non so più capire come le idee nate da tal connubio siano molte, e non una sola; nè come si abbiano, per esempio, i concetti di sostanza, causa, qualità, effetto, così distinti e spiccati gli uni dagli altri, che qualunque sforzo d'ingegno non può ridurli ad un solo. Egli è vero che la varietà dei sensibili può tuttavia diversificare i concetti sensatamente; ma la differenza che passa fra le varie idee, non che essere solo sensibile, è sovratutto intellettuale. Mi dichiaro con un esempio. Il divario che corre fra il rosso e l'azzurro, fra il caldo e il freddo, fra il molle e il duro, ovvero fra un suono e un colore, un gusto e un olezzo, è schiettamente sensibile, e si può benissimo comprendere, ancorchè l'intelligibile sia unico. Ma la differenza che distingue la qualità e l'effetto, il difuori e il didentro, il prima e il dopo, e via discorrendo, non è di questa data; poichè v'ha fra loro una discrepanza intellettiva, consistente in certe relazioni, che, sovrastando al senso, non si sentono, ma s'intendono. Infatti, se io chieggo perchè la qualità differisca dall'effetto, mi si può forse rispondere che tal divario è come quello che distingue il bianco dal nero, il suono grave dall'acuto e l'impressione tangibile dalla visiva? No, certamente. Nel secondo caso la varietà è meramente sensibile, laddove nel primo è intellettiva. Egli è dunque chiaro che questo divario non può essere dato dal senso, nè generato dall'idea dell'ente, che è sempre la stessa.

Se dalla sfera delle cose sensibili passiamo a un ordine superiore, l'impossibilità della generazione ideale ci parrà ancor più chiara. Così, esempigrazia, noi abbiamo le idee di unità, d'infinito, di eterno, d'immenso, di santità e simili, le quali non si contengono in quella di ente semplicemente preso, benchè ne siano indivise e inseparabili. L'inseparabilità non è la medesimezza, poichè non esclude la distinzione almeno mentale. L'Ente, qual ci è dato dall'intuito, è certamente uno, infinito, eterno, immenso, santo, e dotato di tutte quelle perfezioni che chiamansi apodittiche, morali e metafisiche, perchè, al parer nostro, è un vero concreto che racchiude una sintesi ideale; ma ciascuno di que' concetti è tuttavia distinto intellettualmente dall'idea dell'ente astratto, possibile, e schiettamente preso, a tenor del Rosmini. Anzi io stimo che l'idea medesima dell'Ente concreto sia mentalmente distinta dai concetti delle sue varie perfezioni, e questi pure si distinguan fra loro, benchè gli uni e gli altri siano indisgiunti. Il concetto dell'Ente è il centro in cui si appuntano, quasi raggi, le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso, o lati di un poligono infinito. Esso è semplicissimo, e tuttavia riunito indissolubilmente a una moltitudine di concetti che si accozzano in una perfetta unità obbiettiva, per forma che la moltiplicità non ha luogo, fuori del pensiero nostro e delle attinenze esteriori dell'Ente medesimo. Se si piglia il concetto dell'Ente col corredo delle nozioni che necessariamente l'accompagnano, queste nozioni se ne possono dedurre logicamente, poichè vi son già comprese dalla mente contemplatrice, e in tal caso si opera sopra una idea composta, e non sopra una idea semplice; il che non venne avvertito dai Rosminiani. Se non che, anche in questa occorrenza, sarebbe improprio il dire che le idee dedotte si generano dall'idea complessa; trattandosi manifestamente di semplice analisi, e di disgregazione, non di generazione.

Il concetto dell'ente concreto od astratto, reale o possibile, non genera adunque gli altri concetti, parlando con proprietà di termini. Tuttavia egli è vero che li produce in qualche altro modo, giacchè tutte le idee presuppongono quella dell'Ente, e s'inviscerano in essa. Egli è impossibile il pensare a qualunque cosa, senza avere il concetto dell'Ente; laddove si può pensare all'ente semplicemente preso, senza possedere alcun altro concetto. L'Ente è intelligibile per sè stesso; dove che gli altri concetti, eziandio razionali, s'intendono in virtù dell'Ente. Il Rosmini ha dunque ragione di considerare in questo senso la nozione dell'ente come l'origine di tutte le nostre cognizioni; e l'avere aggiunta nuova luce a questa verità antica ed importantissima gli assegna un alto seggio nella schiera più onorata dei psicologi.

Esclusa la generazione, e ammessa una produzione qualunque, rimane a cercare qual sia in ispecie questa cotal produzione, per cui tutti i concetti derivano da quello dell'Ente, senza esserne generati. Io potrei procedere in questa investigazione, cominciando a fare una accurata analisi dei singoli concetti, e poscia dimostrando per via di sintesi, come ciascuno di essi si connetta colla nozione fondamentale dell'Ente; ma questo lavoro, che farò forse a suo tempo, uscirebbe affatto dai limiti della presente Introduzione. Per ora mi contenterò di chiarire che la quistione della origine delle idee dipende dalla formola ideale, e non si può risolvere pienamente senza di essa. Esporrò adunque in modo sommario il risultato delle mie ricerche, lasciando al lettore il carico di applicarlo partitamente, e verificarlo nei principali concetti che formano il patrimonio della mente umana.

Gl'intelligibili si vogliono distinguere in due classi, l'una delle quali contiene i concetti che io chiamerò necessari e assoluti, perchè riguardano l'Ente solo, l'al-

tra abbraccia i concetti contingenti e relativi che concernono le esistenze. Considero per ora questi intelligibili in sè stessi: non gli esamino, rispetto alla facoltà conoscitiva dell'uomo, nè cerco se essi siano appresi da una facoltà sola, o da più facoltà operanti simultaneamente o successivamente, come sarebbero l'intelletto e la ragione dei moderni psicologi di Germania. Questa sarà materia di un altro discorso. Per somministrare un fondamento legittimo alla distinzione introdotta fra queste due schiere di concetti, egli basta il considerarli in sè stessi, e ragguagliarli fra loro, essendo essi differentissimi, e contrasegnati da due note affatto contrarie, quali sono il necessario e il contingente. Ciascuna di queste due schiere si rannoda intorno a un concetto unico, principale, fondamentale, predominante; il quale per la prima classe è il concetto di Ente, per la seconda quello di esistenza. Abbiamo già esaminata a sufficienza la natura di queste due idee madri: ora, per trovar l'origine delle altre, la discussione si può ridurre a tre quesiti: 1.° in che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente? 2.° in che modo tutti i concetti relativi si collegano colla stessa idea? 3.° siccome le nozioni relative si rannodano intorno a quella di esistenza, che ha fra di esse la maggioranza, come l'idea dell'Ente primeggia fra i concetti assoluti, si chiede altresì, se i concetti relativi nascano in qualche guisa dall'idea di esistenza, quasi da anello intermedio fra loro e l'Ente? E in caso che ne nascano, si domanda in che modo si faccia questa derivazione?

Primo quesito. *In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente?* Rammenti il lettore che, sotto il nome di Ente, io non intendo l'ente astratto e possibile, ma l'Ente reale e assoluto, quale si affaccia all'apprensione immediata dell'intuito. L'ente è intelligibile per sè stesso. Ora egli è impossibile allo spirito umano il pensare l'intelligibile, senza credere insieme

alla realtà del sovrintelligibile, senza essere intimamente persuaso che la realtà si stende assai più oltre che l'intelligibile, a rispetto nostro. L'elemento obbiettivo che riguardo a noi porta il nome di sovrintelligibile, in ordine all'Ente dicesi essenza. Chiamo essenza semplicemente, l'essenza reale, come chiamo Ente senza più, l'Ente reale, parendomi che questo modo di parlare si conformi alla genuina significazione delle voci e all'uso degli scrittori, i quali sogliono distinguere la voce essenza coll'epiteto di razionale, quando l'adoperano per significare la notizia che noi abbiam delle cose. L'essenza è adunque quello che v'ha di reale, e nel tempo medesimo d'inescogitabile, negli oggetti. Ciò posto, io dico che tutte le proprietà dell'Ente debbono scaturire dalla sua essenza, e fare, per via di essa, una unità perfettissima; tantochè uno spirito che potesse conoscere questa essenza, non troverebbe più nessuna distinzione mentale fra le doti e le perfezioni dell'Ente increato (1). Nel qual senso si può dirittamente affermare che i concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto; il quale non è già il concetto di Ente da noi posseduto, ma quello di essenza, onde siamo privi. Cosicchè gli attributi dell'Ente ci paiono come distinti gli uni dagli altri, benchè ne sia manifesto che, in effetto, si unizzano e immedesimano insieme, e che il non poter noi al presente concepire questa unità assoluta, nasce dal difetto della nostra comprensiva, che non può abbracciare l'essenza. Ma donde, infine, derivano, a rispetto nostro, le idee assolute che ci rappresentano le proprietà dell'Ente? Rispondo che non provengono da alcun altro concetto, ma ci vengono date

(1) Parlo delle perfezioni razionali. Quanto alle perfezioni sovrarazionali, donde risulta il mistero della Trinità, se avessimo l'intuito della essenza divina, la distinzione reale delle persone si mostrerebbe tanto evidente allo spirito nostro, quanto l'unificazione degli attributi.

simultaneamente coll'idea dell'Ente, la quale ha sovra di esse un principato logico, non cronologico. L'idea dell'Ente coi concetti indivisi di eterno, immenso, uno, infinito e simili, con tutto il corredo delle idee assolute, forma la sintesi primitiva dell'intuito, la quale è una vera rivelazione. Noi veggiamo la sintesi ideale come la sintesi naturale, il mondo dell'Ente come quello delle esistenze, per una percezione immediata e intuitiva. Le varie porzioni di questa sintesi ideale sono fra loro indissolubilmente connesse e intessute; hanno una dipendenza logica dall'idea dell'Ente, senza esserne generate, senza che i loro elementi s'inchiudano in essa, quale si affaccia allo spirito nella propria semplicità nativa. Esse compongono un moltiplice razionale, che obbiettivamente si riduce a unità perfettissima. Che se l'Uno reale piglia pel nostro intuito l'aspetto di una moltiplicità mentale, ciò nasce dall'oscurità impenetrabile che involge l'essenza dell'Ente. Conchiudo adunque, rispondendo al quesito proposto, che *i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente, non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica.*

Secondo quesito. *In che modo tutti i concetti relativi procedono dall'idea dell'Ente?* Ricordiamoci che il mondo della cognizione è parallelo a quello della realtà, e che noi conosciamo il reale, in quanto lo percepiamo, contuttochè la percezione che ne abbiamo non sia intera e perfetta. Ora, giusta gli ordini del mondo reale, le cose relative, cioè le esistenze, derivano dall'Ente assoluto, in quanto ne sono create; se adunque l'intuito che abbiam degli obbietti, contemplando l'atto creativo, alla loro natura intrinseca si conforma, i nostri concetti relativi debbono essere effetto non di generazione, ma di creazione. Se i concetti relativi fossero generati dall'Idea nella subbiettività loro, ne seguirebbe che le esistenze sono generate, e non create dal-

l'Ente; dogma panteistico ed assurdo. L'aver voluto cercare la generazione delle idee, in vece d'investigarne solamente la produzione o la processione, è ciò che ha sviato quasi tutti i psicologi. I quali camminando secondo gli ordini del psicologismo, e pigliando le mosse dai sensibili interni od esterni, nei quali è impossibile il raccapezzare la nozione di causalità creativa, e dove ogni produzione è una emanazione o generazione, applicarono questo concetto al modo della produzione ideale, e viziarono la scienza ideologica; alcuni lo applicarono eziandio alla produzione reale, e architettarono una ontologia panteistica, come quella che oggi regna fra gli Alemanni. L'ontologismo, tenendo la via contraria, che è la sola legittima, ci obbliga ad asserire di tutti i concetti relativi ciò che dianzi affermammo della loro radice, cioè dell'idea di esistenza, e conchiudere che *i concetti relativi nella subbiettività loro procedono dall'idea dell'Ente, non per via di generazione, ma per via di creazione.*

Terzo quesito. *I concetti relativi dipendono altresì dall'idea di esistenza? E in che consiste questa dipendenza speciale?* L'idea di esistenza esprime generalmente la dipendenza del reale creato dal reale increato, cioè dall'Ente, e quindi il termine estrinseco e contingente dell'atto creativo. Egli è dunque chiaro che tutti i concetti relativi presuppongono logicamente l'idea di esistenza, come i concetti assoluti presuppongono l'idea dell'Ente. Ma il concetto di esistenza inchiude solo una relazione generica del creato verso l'Ente creatore, e non contiene gli elementi speciali per cui gl'intelligibili relativi si differenziano fra di loro. Così, verbigrazia, il divario che corre fra la sostanza seconda e la causa seconda, fra le qualità e gli effetti, non si può dedurre dalla semplice nozione di esistenza. La radice di questi varii concetti e delle realtà corrispondenti, è l'essenza dell'esistente; la quale non è meno inescogi-

tabile, che l'essenza dell'Ente; tanto che, se conoscessimo questa essenza, potremmo dedurne tutto il complesso dei concetti relativi, come i concetti assoluti dall'essenza assoluta. Conchiudo adunque che *i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza, per via di generazione o di produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica.*

Il sagace lettore avrà già avvertito che questa mia dottrina sull'origine delle idee concorre nella sostanza con quel gran principio del Vico che « in Dio il Vero » si converte *ad intra* col generato, *ad extra* col fat» to (1) ». L'origine divina delle idee si effettua solamente per via di generazione propria, come l'origine umana di esse ha luogo per via di creazione divina, la dipendenza logica onde abbiamo discorso, essendoci manifestata dall'atto creativo. L'Idea avendo la piena possessione di sè stessa, il concetto dell'Ente s'immedesima in esso Ente col concetto di essenza, e da questo semplicissimo intuito si genera il Vero divino, laddove rispetto a noi, l'Ente essendo conosciuto senza l'essenza, le altre idee accompagnano la notizia di esso, ma non ne sono ingenerate. Noi dunque le possediamo, non già come dedotte, ma come rivelate, comunicate; e questa comunicazione è l'atto stesso creativo per cui l'Ente, traendoci dal nulla all'esistenza, ci si rivela col corredo delle sue perfezioni, e ci dà notizia delle cose contingenti (al novero delle quali il nostro spirito appartiene) colla medesima azione creatrice, che, appalesandoci gli oggetti esterni, manifesta anco sè stessa, come la luce, suscitando i colori delle cose, s'illustra col suo proprio splendore. Ma queste materie sono troppo difficili da poter essere spedite con breve discorso. Ne ragionerò a dilungo, investigando la processione delle idee; della quale ho toccato per ora quel solo che mi

(1) Vico, *Opere latine*, tomo I, p. 52, 53, 97.

pare bastevole a mostrare le attinenze correnti fra un gravissimo problema di psicologia e il dogma ontologico della creazione.

La quistione dell'origine delle idee si collega strettamente con quella dei giudizi analitici e sintetici. Se niuna idea nasce per via di generazione dall'idea dell'Ente, ne segue che, salvo la replicazione di tal concetto sopra sè stesso, significata nel primo membro della formola ideale, tutti i giudizi razionali sono sintetici (1). Dunque la realtà del giudizio sintetico *a priori* non dipende dalla struttura dello spirito umano, secondo l'avviso della scuola critica, nè da una genesi ideale, che ripugnerebbe alla natura di tal giudizio, quando il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s'inchiuggano; ma bensì da una sintesi obbiettiva che risponde alla sintesi mentale, e la partorisce. Tutte le idee semplici sono poste le une fuori delle altre; giacchè, se discorrendo da questa in quella, la prima si trovasse nella seconda, e così successivamente, non si potrebbe mai avere un nuovo concetto. La sentenza dei psicologisti, che tutti i giudizi *a priori* sono analitici, è vera, se si parla della cognizione riflessiva, la quale, rappresentando al pensiero la sintesi ideale, gli porge idee complesse, che vengono sciolte e ridotte ai loro elementi per via dell'analisi e dell'astrazione. Ma quando si tratta della cognizione intuitiva, il pronunziato contrario che *tutti i giudizi sono sintetici, salvo il primo giudizio della formola ideale*, è affatto inconcusso. I giudizi sintetici *a priori*, secondo la nostra dottrina, debbono distinguersi in due classi. Gli uni riguardano l'Ente solo, e constano unicamente di concetti assoluti; gli altri si riferiscono all'esistenza nelle sue attinenze coll'Ente, e si compongono d'idee assolute e relative nello stesso tempo. Così, verbigrazia, questi giudizi:

(1) *Teorica del Sovranaturale*, nota XXIV.

l'Ente è uno, *l'Ente è eterno*, sono sintetici assoluti; laddove i seguenti: *l'esistente è nell'Ente*, *l'esistente è dall'Ente*, sono sintetici relativi. I giudizi delle due classi sono del pari apodittici; ma la necessità degli uni è assoluta, e deriva da loro stessi; quella degli altri è relativa, e nasce da un giudizio superiore dell'altra specie. Per tal modo i giudizi sintetici relativi sono necessari, in quanto ciascuno di essi inchiude un giudizio assoluto.

I psicologi, che rigettano i giudizi sintetici *a priori*, son mossi a farlo dal sentirsi impotenti a dichiarare come in tali giudizi il soggetto si unisca col predicato. Conciossiachè il predicato o si contiene nel soggetto, o vi manca. Se ci si contiene, il giudizio non è sintetico, ma analitico. Se non vi si contiene, o l'unione del soggetto col predicato è subbiettiva, o fortuita, o veramente obbiettiva. Se altri afferma ch'ella sia subbiettiva e risulti dalla struttura dello spirito, egli riesce al dubbio relativo della scuola critica. Se invece si tien per fortuita, cioè per effetto dell'abitudine, lo scetticismo assoluto di Davide Hume è inevitabile. Se poi si reputa obbiettiva, bisogna mostrare in che risegga. Ciò non fu fatto, nè tentato finora, e questa lacuna spiega la cattiva fortuna di tal sorta di giudizi. E non si è potuto fare, perchè si volle sempre procedere psicologicamente, e secondo tali ordini, che rendono la quistione insolubile. La chiave di essa può essere somministrata dal solo ontologismo.

Abbiamo testè veduto che i concetti assoluti hanno una semplice dipendenza logica dall'idea dell'Ente, e che lo spirito umano non può vedere la ragione intima di questa dipendenza, perchè ignora l'essenza dell'Ente. Ora i giudizi assoluti sono tutti composti dell'idea principe assoluta, cioè della nozion dell'Ente, che ne è il soggetto, e di un altro concetto assoluto, che ne è il predicato. Tali sono i giudizi: *l'Ente è uno*, *l'Ente è*

immenso, e simili. Ora, siccome in questo caso non ci è dato di scorgere altro, che una semplice dipendenza logica, cioè una inseparabilità assoluta fra il soggetto e il predicato, senza penetrarne la ragione recondita, perciò non siamo in grado di spiegar questa sintesi. Ondechè l'ontologista non può meglio del psicologista dare una dichiarazione positiva e plausibile di questa specie di giudicati. Può bensì farlo negativamente; ciò che non è in balìa del psicologista. E li chiarisce in modo negativo, facendo vedere che questa sintesi fra il soggetto e il predicato dee essere arcana, atteso la nostra ignoranza circa l'essenza dell'Ente, cioè del soggetto. Se noi conoscessimo questa essenza, ci troveremmo dentro tutto l'apodittico, i varii concetti razionali si riunirebbero in un solo concetto semplicissimo, alla sintesi succederebbe l'identità perfetta, e il giudizio tornerebbe analitico, come quello che risulta dal primo membro della formola. Iddio, infatti, abbraccia ogni cosa con un solo intuito immanente, e con una idea unica, che è verso la divina mente ciò che è rispetto alla nostra il giudizio analitico. Ma siccome ignoriamo la divina essenza, non ci è dato di apprendere il vero nella sua fonte, e l'Uno piglia agli occhi nostri l'aspetto del moltiplice. Laonde, se altri chiedesse come mai l'Uno reale può dare accesso al moltiplice ideale, si risponderebbe acconciamente che l'Uno reale è l'essenza dell'Ente, la cui intima natura non è da noi conosciuta se non in modo imperfettissimo. L'ontologismo adunque spiega sufficientemente la struttura dei giudizi sintetici assoluti, appurando da un canto la connessione logica del soggetto col predicato, e porgendo dall'altro canto una idonea ragione di ciò che vi si trova d'incomprensibile.

Quanto poi ai giudizi sintetici relativi che nascono dall'unione di un concetto relativo con un assoluto, la sintesi che corre fra il soggetto e il predicato, è quella medesima che passa fra l'Ente e l'esistente, cioè la crea-

zione. Però in cotali giudizi, la sintesi reale fra i due termini essendo l'atto creativo, la sintesi intellettiva che vi corrisponde, e forma il giudizio, è l'intuito di tale atto. E veramente il giudizio sintetico *a priori* è composto di un attributo che non è nel soggetto, e tuttavia si congiunge necessariamente con esso. Il soggetto adunque produce l'attributo, benchè non lo contenga; ora, che cos'è produrre una cosa senza contenerla precedentemente, se non crearla? Dunque nel giudizio sintetico relativo il soggetto del giudizio crea il predicato, come l'Ente crea l'esistente. Così l'intuito dell'atto creativo dichiara compitamente questa classe di giudizi razionali; i quali ripugnerebbero secondo le teoriche degli emanatisti e de' panteisti. La dualità psicologica onde si compone il giudizio, si riduce alla dualità ontologica, espressa dalla formola ideale. Il giudizio sintetico relativo rappresenta il primo fatto, come il giudizio sintetico assoluto significa il primo vero.

Si scorge dalle cose dette che tutti i giudizi sintetici relativi si riducono alla formola ideale: *l'Ente crea le esistenze*, e inchiudono, com'essa, il primo giudizio assoluto: *l'Ente è*. Gli assiomi di sostanza e di causa sono semplici applicazioni particolari della formola ideale, e ne traggono il loro valore assoluto e apodittico. Infatti, benchè tali assiomi, ridotti a una forma secondaria, riflessa e psicologica, si esprimano in questi termini: *ogni qualità dee aderire a una sostanza*, *ogni effetto dee avere una causa,* la loro espressione primitiva, intuitiva e ontologica corre a rovescio, e può significarsi dicendo, che *la sostanza sostiene la qualità*, *la causa produce l'effetto;* dove si scorge chiaramente ch' essi dipendono dal fatto ideale della creazione. Non entro a parlare dei giudizi sintetici, composti di concetti meramente relativi, senz'alcuno elemento assoluto, perchè tali giudizi non sono mai e non possono essere *a priori*.

Il raziocinio è una serie di giudizi sintetici connessi

gli uni cogli altri; i quali sono *a priori* ogni qualvolta il discorso ha un valor metafisico. Ora una serie di giudici sintetici *a priori* importa fuori dello spirito umano una sintesi obbiettiva, cioè una serie di dualità scambievolmente connesse; la quale non può rinchiudersi nel solo giro delle esistenze, ma dee intrecciarsi coi concetti ideali; altrimenti non avrebbe un rigore assoluto e metafisico. Se il raziocinio consta soltanto di concetti assoluti, la sintesi obbiettiva a cui corrisponde, è l'Idea, cioè la nozione dell'Ente colle sue apodittiche dipendenze. Ma se i concetti assoluti sono misti ai relativi, la sintesi obbiettiva è la creazione. Il fatto ideale della creazione è dunque necessariamente richiesto per ispiegare i ragionamenti misti, quali sono tutti i discorsi umani, ogniqualvolta non si riferiscano alla mera considerazione dell'Ente in sè stesso. Imperò il progresso discorsivo, cioè la concatenazione di una idea coll'altra in una seguenza di giudizi misti e sintetici *a priori*, è *il successivo conoscimento che l'uomo ha dell'atto creativo e del progresso cosmico.* Secondo la quale intenzione, noi scrivemmo altrove che « il progresso che la » causa efficiente fa dal principio sino al fine nello svol» gimento successivo della creazione, corrisponde al » processo intellettivo che fa la mente dai primi prin» cìpi sino alle ultime conseguenze nella esplicazione » successiva della scienza, e che si chiama discorso. Per » tal guisa il ragionamento dell'uomo è parallelo ed » analogo al progresso della natura, e la logica, o sia » la sillogistica, si riscontra colla cosmologia (1) ».

Non so se il lettore avrà avuta pazienza di tenermi dietro in questa lunga discussione, instituita sopra verità, o, come altri dicono, sottigliezze e astruserie metafisiche. Le quali non è maraviglia che siano aride e spiacevoli per gl'ingegni non atti a questo genere di

(1) *Teorica del Sovranaturale,* nota XLIV.

studi, come quelle che poco si affanno alla tempra del loro acume; e niuno può esser biasimato di non gradire ciò che non intende. Ma elle sono bellissime e dilettevolissime per chi si leva alla loro altezza; giacchè non v'ha cosa più bella e sublime, nè più confortevole e conforme ai generosi istinti, che la contemplazione del vero ideale. Quando poi alle speculazioni si aggiunge qualche novità che non detragga al vero, se ne accresce il diletto che esse porgono; perchè il nuovo ha un grande attrattivo per lo spirito nostro, mentre facciam parte di questo perfettibile universo, e sottostiamo al corso del tempo. Io mi confido che nelle cose dette, e in quelle che andrò soggiugnendo, il lettore troverà che, se chi scrive non dee star contento alle cose dette dagli altri, io avrò per avventura adempiuto a quest'obbligo mezzanamente. Nè vorrei avvertirlo e pregiarmene, se non mi confidassi altresì che le mie conclusioni abbiano sostanzialmente quella forza che viene dal solo vero, e che la novità loro si appoggi alla instaurazione scientifica dei princìpi più antichi e venerandi che abbiano regnato sopra la terra. Fuori di questo caso, le innovazioni filosofiche sono almeno assai pericolose. Egli è vero ch'elle partoriscono agli autori una certa celebrità passeggiera e frivola, più appetitosa ai palati volgari di quella modesta approvazione a cui aspirano gli amatori dell'antichità legittima. Ma la lode non è desiderabile, quando non può essere scompagnata dal rimorso in chi la dà, e in chi la riceve.

L'analisi testè fatta della formola ideale ha messo in luce, quanto sia importante il dogma della creazione nell'ontologia e nella psicologia medesima. Questo solo principio può spiegare la dualità primitiva, e le dualità secondarie che ne conseguono; può spiegare (ciò che più importa) come le dualità di ogni sorta coll'unità si colleghino. Le quistioni dell'individuità, delle relazioni correnti fra l'individuo e gli universali, dell'esi-

stenza dei corpi e degli spiriti creati, dei varii generi di evidenza e di certezza, dell'origine della idee, de' giudizi sintetici e razionali, della natura del raziocinio, e altre moltissime, ne dipendono totalmente. Le ricerche psicologiche della cognizione e attività umana, e le dottrine teologiche intorno ai divini attributi, come l'immensità, l'eternità e simili, non possono nè anco essere acconciamente fatte, quando non abbiano per base quel dogma unico e supremo. Se questo si trascura o ripudia, il panteismo è inevitabile; e il panteismo conduce allo scetticismo, all'immoralismo, all'ateismo e agli altri mostri della filosofia eterodossa. L'avere gli antichi savi smarrita, e i moderni impugnata l'idea di creazione, partorì tutti i traviamenti della scienza razionale nelle varie età. Gl'ingegni meglio condizionati, privi di questo sussidio, non poterono risolvere i problemi più capitali dello spirito umano; onde le parti buone della filosofia loro riuscirono inette a metter radice, e furono a capriccio alterate o dismesse; il che produsse quel variare continuo della scienza e quell'alternare dei sistemi più opposti, che si vede ancora ai nostri giorni. Imperocchè si vuol notare che, se bene alcuni filosofi ammettano il dogma della creazione, niuno gli assegna il luogo conveniente: tutti il confinano in un grado secondario, e lo reputano uno sterile corollario, anzichè un principio fecondo di scienza. Ora il valore scientifico di una verità non dipende solo dal riconoscerla, ma dal collocarla in quel luogo che le appartiene; secondo l'ordine necessario del reale e dello scibile. Un assioma che si toglie dal sommo della scienza, per metterlo alla coda, riesce affatto infecondo, e quindi inutile pel lavoro scientifico. Il principio della creazione che occupa il secondo luogo nella formola ideale, è il primo per tutto ciò che spetta alla scienza universale dell'uomo e della natura, e costituisce il solo anello legittimo fra l'Ente e l'esistenza. Senza la creazione l'anello è rotto, ed è

impossibile il salire dal mondo a Dio, o il discendere da Dio al mondo. E rotto questo anello delle realtà, ogni questione speciale se ne risente: ogni dogma manca di fulcro, e porge occasione a difficoltà insolubili; imperocchè l'armonia non può essere nelle parti, quando manca nel tutto. Quindi ne nascono quell'impotenza e quel disordine intimo che travagliarono la filosofia da' tempi di Diaimini e di Capila ai nostri; disordine che, essendo un tristo privilegio delle scienze speculative, fece spesso maravigliare i dotti e i non dotti, ma non fu mai spiegato da nessuno.

Gli eclettici francesi si confidano di poter rimediare a questo difetto; ma l'eclettismo, che è l'anarchia volontaria e ridotta a sistema, dee esser certo una bella medicina per l'anarchia involontaria e fatale che turba la scienza. Se volete riformare e rifondare la filosofia sovra una salda base, risalite ai princìpi, cercate qual sia il primo passo che lo spirito umano fece fuori del buon sentiero, richiamate la speculazione al segno, e le darete quella consistenza e fermezza onde si vantaggiano le altre discipline. Altrimenti i rimedi torneranno vani, o accresceranno il male, in vece di alleviarlo; com'è accaduto all'eclettismo, che, dopo aver giovato ad alcune parti affatto secondarie della filosofia, uccise in fine la scienza. La filosofia è morta in Francia, e boccheggiante nel resto di Europa: quella poca di speculazione che corre tuttavia nei libri e per le scuole, somiglia al rantolo di un moriente, o al moto galvanico di un cadavere. Uno dei più antichi traviamenti della filosofia è senza dubbio l'aver dismesso il dogma della creazione; il che tolse a quei maravigliosi ingegni di Platone e di Aristotile la buona fortuna di cogliere perfettamente il vero, e influì sinistramente in tutte le parti della loro dottrina colla prepostera e assurda ipotesi della materia eterna. Ma questo errore non fu nè anco il primo; e prese la sua origine dal metodo vizioso, cioè dal tra-

volgimento della formola ideale, come vedremo più innanzi. L'abolizione del psicologismo, e la restituzione di un ontologismo forte e profondo, è la sola tavola che possa campare la filosofia europea da un intero naufragio.

Ora che abbiamo in disegno abbastanza chiara e distinta la formola ideale, ragguagliamo con essa i principi della filosofia moderna, per compiere i cenni dati nel precedente capitolo.

La formola ideale, perduta da tutte le nazioni, salvo una sola, fin dai tempi antichissimi, fu rinnovata perfettamente; e ripromulgata dal Cristianesimo. L'Evangelio colle sue dottrine ravvivò gli animi e gli spiriti: ridestò l'ingegno filosofico, influì salutevolmente nella stessa filosofia de' Gentili; e lo splendore della scuola alessandrina si dee in parte attribuire all'efficacia delle idee cristiane, benchè da lei combattute; essendo privilegio del vero il riscuotere l'omaggio eziandio de' suoi nemici. Che se per qualche rispetto le opinioni platoniche turbarono la Chiesa; egli è non meno indubitato che le dottrine cattoliche migliorarono quelle dei nuovi alunni di Platone. Tuttavia la setta alessandrina, per ciò che spetta ai princìpi, non si scostò essenzialmente dalla filosofia gentilesca; si può anzi considerare come l'esplicazione più perfetta a cui potesse condurre la formola guasta del vero primitivo, redato dalla greca e orientale cultura. Laonde non avendo essa voluto ricevere la formola cristiana, andò declinando dopo Proclo, e riuscì solo a evitare lo scetticismo, avviluppandosi e imbarbogendo con Damascio nella ricerca dell' incomprensibile. L'ingegno umano, in cui la filosofia non può mai perire affatto, si era fin da principio appigliato alla formola ortodossa; e dopo alcuni tentativi, deboli e imperfetti, come tutti i princìpi dopo l'opera di alcuni scrittori, come Clemente di Alessandria, Giustino, Origene, Atenagora, Lattanzio e altri; nei quali si vede an-

cora una certa fluttuazione, non già di fede, ma di scienza, fra la dottrina gentilesca e gli ordini cristiani, trovò in sul finire del quarto secolo un uomo che si può considerare come il creatore della filosofia cattolica. Santo Agostino è il Pitagora e il Platone ad un tempo della vera filosofia moderna: poichè fece egli solo, rispetto all'epoca cristiana, ciò che quei due luminari dell'antichità aveano fatto in diversi tempi, riguardo alla filosofia greca. Egli fu il primo che trasse dalla formola della nuova rivelazione la sintesi scientifica delle verità ideali: distinse, non disgiunse, la filosofia dalla teologia: considerò queste due discipline come unite indissolubilmente, come del pari necessarie alla compiuta esplicazione dell'Idea divina: ne studiò le attinenze: ne determinò i limiti: ne dichiarò i punti fondamentali: riferì alla formola cristiana i veri progressi della sapienza gentilesca, continuando per tal modo il corso della tradizione scientifica; e fece un'opera di mole sì stupenda, con tale perspicacia e profondità, tal forza e vigorìa d'ingegno, tanta elevatezza di mente e bontà di giudizio, che vince in chi lo legge e studia attentamente le forze medesime dell'ammirazione. Egli si dee perciò considerare come il fondatore di quella scienza a cui non si addice il nome speciale di filosofia più che quello di teologia, poichè entrambe le abbraccia; scienza che io chiamo ideale, come quella che esprime compitamente l'Idea al doppio lume della ragione e della fede; e a cui dò l'epiteto di cattolica, perch'egli è vano il cercarla fuori della società divina, privilegiata di questo nome. La quale scienza, dopo aver valicati felicemente i tempi barbari, e vinta col suo splendore quella densa caligine, fu infine offuscata e poscia spenta nella metà di Europa dalla pervicacia di un Tedesco e dalla furia di un Francese.

Ho detto che la scienza ideale e cattolica abbraccia la filosofia e la teologia, ed è perciò la sola disciplina

perfetta nel giro delle cognizioni razionali. Ella è, infatti, la sola che meriti il nome di realismo nel vero senso di questa parola; intendendo per esso una dottrina esprimente tutta la realtà ideale, per quanto è conoscibile naturalmente o sovranaturalmente dagli uomini. L'Ente e le esistenze considerate in relazione coll'Ente, per via della creazione e della redenzione sono l'oggetto di questa disciplina. La filosofia sola dimezza di necessità la realtà ideale, poichè ignora i sovrintelligibili rivelati. La teologia, senza la sua compagna, contiene bensì gli elementi integrali della ragione stessa, in virtù della formola rivelata; ma non ne abbraccia l'esplicazione scientifica. Uopo è adunque congiungerle insieme, per ottenere un perfetto realismo. Il che venne fatto maestrevolmente dalla Chiesa, nè poteva pur essere tentato fuori del suo seno. La scienza cattolica comprende la sintesi più vasta che sia dato all'uomo d'immaginare: essa sola ammette tutti gli ordini di verità, senza menomarne e sbandirne nessuno. Essa è, come dire, l'universo ideale che corrisponde all'effettivo; essa è quel mondo intellettivo, popolato di schemi e di paradigmi eterni, nel quale ogni vero trova il suo luogo, come ogni esistenza ottiene il suo grado nell'ampio giro del creato. E non solo è la somma, ma pur anche la gerarchia dei veri, che vi son tutti coordinati con euritmia squisita; e quindi posti nel loro debito sito e riguardo, e insieme collegati, secondo quelle attinenze reciproche di subordinazione e di maggioranza ch'essi hanno in natura. Cosicchè le due note scientifiche della disciplina ortodossa riseggono nella totalità dei veri e nella loro armonia. E come, secondo la bella dottrina di Platone, di santo Agostino e del Malebranche, lo spirito vede le idee in Dio, cioè nell'Idea stessa, così pure, giusta la scienza cattolica, *lo spirito contempla l'Idea nella Chiesa*, perchè l'Idea non può essere ripensata senza il concorso della parola, e il verbo cri-

stiano è la sola riflessione schietta e adequata del mondo ideale.

Avvertasi ancora, che la scienza cattolica è la sola che dir si possa ordinata e libera, e ch'ella possiede unitamente queste due parti, perchè, senz'ordine, non si trova libertà verace, e senza libertà, l'ordine non può sortire la sua perfezione. L'ordine vuole una regola e una autorità che lo mantenga: la libertà richiede che si lasci allo spirito umano l'esercizio legittimo delle sue potenze. La regola scientifica risulta dai princìpi e dal metodo. Ora la Chiesa mantiene i veri princìpi e il vero metodo dello speculare, conservando inalterabile il deposito affidatole delle verità razionali, e mettendolo in sicuro co' suoi oracoli. Imperocchè, se il metodo vizioso guasta la formola ideale, il primo vizio metodico, come proveremo, procede da un primiero oscuramento di essa formola. L'autorità mantenitrice ed esecutrice della regola è la gerarchia cattolica, in cui il potere, vario e uno ad un tempo, si sparge e riunisce; poichè, senza conserto gerarchico, non v'ha organismo sociale, nè autorità di sorta. La scienza cattolica è anco libera, poichè il campo delle sue speculazioni è amplissimo fra tutti, e, salvo i capi fermati dal magisterio legittimo, l'ingegno umano può spaziarvi a piacimento. E questa limitazione è tanto propizia alla libertà, quanto avversa alla licenza; giacchè la scienza non può esser libera, se non è ben sicura della propria esistenza, e se vien piantata su base incerta e vacillante. L'uomo inoltre è destinato principalmente, non a speculare, ma ad operare in ogni istante della sua vita, e la speculazione vuol essere indirizzata all'azione. Ora, se la scienza avesse il diritto di porre in dubbio o rigettare le verità in cui si fonda ogni vivere pubblico e privato, l'operare diverrebbe impossibile, e crollerebbe tutto il mondo civile. Affinchè la scienza non contradica all'azione, bisogna che l'una non ischianti, nè offenda le radici dell'altra;

bisogna che quella stia contenta a dichiarare ciò che questa dee possedere, e si astenga dal folle ardimento di spiantar l'edifizio, per avere il diletto di rifarlo. La storia mostra chiaro quali siano stati gli acquisti dello spirito umano, quando egli ebbe lasciata la via legittima; poichè, in vece della libertà e della quiete, trovò la licenza, o la tirannide e la discordia. La tirannia e la discordia signoreggiano presentemente nel campo pacifico delle dottrine, e la filosofia è oggimai ridotta a quello stato intestino di guerra che un filosofo considerò come la condizione originale e legittima degli uomini. I sensibili sono in lotta cogl'intelligibili, questi coi dogmi superiori: ogni ordine di verità è a conflitto cogli altri: ciascuna delle speciali discipline che compongono l'enciclopedia razionale vuol padroneggiare a discapito delle sue sorelle; e in questa civil tenzone, se altri vince per qualche tempo, la vittoria è data dal caso o dalla forza. Perchè mai, a cagion di esempio, il Locke e il Condillac ebbero il sopravento in Francia, il Kant e lo Schelling in Germania? Chi mirasse solamente al vero ideale e al pregio intrinseco di questi sistemi sarebbe impacciato a rispondere. Or che si dee pensare della filosofia in un tempo che il trionfo di questa o di quella opinione non dipende dal vero, ma solamente dalla moda, dalle passioni, dall'indole nazionale, dall'ingegno, dalla facondia o ciarlataneria degli autori, e simili cagioni?

La filosofia cattolica fiorì, appoggiandosi alla base inconcussa di questo pronunziato: *Iddio è, e crea l'uomo e il mondo; dunque l'uomo e il mondo sussistono realmente.* Il suo processo era essenzialmente ontologico; e se nel medio evo fu anche in uso il metodo contrario, gli si diede però solo un luogo secondario, e la realtà dell'Ente venne tenuta, non pure come un dogma dimostrativo, ma eziandio come un vero assiomatico. Ma ciò che salva principalmente gli Scolastici

dalla nota di psicologismo, a cui per qualche rispetto può parer vicina la loro forma didattica, si è che per essi l'ontologia risedeva sovratutto nella religione. La filosofia era soltanto la metà della loro scienza, e occupava il secondo luogo: la religione le andava innanzi, spianava la via, e il suo fare era schiettamente sintetico. Veniva quindi la speculazione, che ritesseva i dettati della prima; onde le stesse verità che religiosamente avevano il valore di un assioma, erano trattate di nuovo sotto la forma di un teorema. La quale scusa non si potrebbe applicare a nessuno dei psicologisti moderni, posteriori al Descartes, giacchè per essi la filosofia fa una scienza da sè, ed è affatto separata dal dogma teologico. Non si vuol però negare che l'uso di procedere psicologicamente, dettato da buona intenzione, non abbia, a lungo andare, fatto dismettere la sintesi, almeno per ciò che spetta alla filosofia prima. Il costume di convertire le verità intuitive in dimostrative, senza risalire all'intuito, e senza avvisare che l'analisi, somministratrice dei principi generali onde muove il raziocinio, presuppone una sintesi anteriore, scemò la forza e l'evidenza della stessa dimostrazione, sostituendo allo splendore diretto delle verità ideali una luce riflessa o rifratta. Ma la cagion precipua per cui tralignò il senno scolastico, fu il nominalismo; il quale nacque dal predominio delle dottrine ioniche di Aristotile sul genio doriese e socratico del Platonismo nella tradizione della scienza. E il prevalere della scuola peripatetica rese la filosofia scolastica inferiore a quella dei Padri, viziò la tradizione scientifica, e quindi pregiudicò alla stessa tradizione religiosa e alla diritta esplicazione della formola cristiana. Imperocchè la dottrina ideale dei Padri, per ciò che spetta alla mera filosofia, si rappiccava alle tre antiche forme della sapienza quasi ieratica degl'Italogreci, cioè alla scuola italica, all'ateniese dell'Accademia, e all'alessandrina; nelle quali si serbavano i vesti-

gi del primitivo ontologismo assai più che nelle altre. All'incontro, gli Scolastici, venerando Aristotile come assoluto e infallibile *maestro di coloro che sanno*, ruppero il filo dell'insegnamento scientifico, e posero in contradizione il dogma religioso, onde pigliavano i loro princìpi, col sistema esplicativo che professavano, e di cui si dicevano continuatori. Infatti Aristotile, benchè ricevesse in parte l'eredità platonica, fu eterodosso e psicologista intorno ai princìpi e al processo metodico; onde, per questo rispetto, le sue dottrine hanno più similitudine con quelle della setta ionica ed atomistica, che colla sapienza italogreca. Egli colloca la base della realtà e della scienza nell'individuo, intendendo sotto questo nome, non già il termine ideale dell'intuito, ma l'oggetto del senso; e quindi sale dal senso all'Idea, e dall'esistente all'Ente, a rovescio del progresso legittimo. I nominalisti, dando lo sfratto alla realtà obbiettiva delle idee generali, furono fedeli seguaci del Peripato, e introdussero il psicologismo nelle loro scuole; imperocchè, se le idee generali sono un mero concetto dello spirito, il filosofo non dee muovere da esse, ma dal sentimento di sè medesimo: e anche pigliando le mosse dalle idee, come queste non sono altro che una sua forma, egli piglia sempre dal proprio spirito l'esordio del suo procedere. La dottrina dei nominali era così conforme alla tradizione scientifica regnante nelle scuole, che infettò una parte di quei medesimi filosofi che si gloriavano del nome di realisti, e per alcuni titoli ne erano degnissimi. Non intendo parlar di coloro a cui i moderni han dato il nome di concettuali; i quali erano al postutto nominalisti schietti e rigorosi; ma sì bene di que' realisti che ammettevano la realtà delle idee generali, e tuttavia pregiudicavano loro, dando a credere di riputarle per verità astratte, spogliate di sostanzialità effettiva. Dico che davano a credere di tenerle per tali, non che in effetto tali le giudicassero; impe-

rocchè la ripugnanza intrinseca di tale opinione rese oscuro il linguaggio di questi scrittori, altronde precisi e chiarissimi; non essendo possibile l'esprimere perspicuamente ciò che è contradittorio e al pensiero ripugna. Avrò occasione di parlare altrove dei semirealisti, e di mostrare come regnassero nei campi medesimi del realismo, e impedissero che questo sistema, professato schiettamente da alcuni pochi, portasse quei frutti che se ne potevano aspettare.

L'imperfezione del realismo scolastico mosse anche dal modo inesatto in cui venne trattata la controversia corrente fra di esso e l'opinione contraria. Si chiedeva se le idee fossero dentro o fuori dello spirito. I realisti propugnavano la seconda sentenza, e aveano sostanzialmente ragione. Ma la quistione non potea fermarsi a questo punto, e si chiedeva di più, dove albergassero e come sussistessero le idee, posto che si trovino fuori della mente umana. Per rispondere a questa domanda, si dovea investigare la natura di esse idee; e se a tale inchiesta si fosse dato opera accuratamente, si sarebbe giunto a conoscere che *le idee generali sono nell'Idea, e gli universali nell'Universale;* e quindi studiando in sè stessi e nelle loro relazioni reciproche i due termini, si sarebbe conosciuto che l'Idea racchiude in sommo grado il generale e il particolare, il concreto e l'astratto; ch'essa è il primo e sommo genere, il primo e sommo individuo; che da lei provengono le individuali esistenze per via dell'atto creativo; che le esistenze individue, combinate coll'Idea stessa, per mezzo della riflessione, danno origine alle idee generali; la natura delle quali è incomprensibile, senza il dogma della creazione. Si sarebbe veduto che i nominalisti, riducenti gli universali a meri vocaboli, erano atei, senza saperlo; che i concettualisti, considerandoli come semplici forme dello spirito, preludevano all'egoismo panteistico di Amedeo Fichte, che, collocandoli con alcuni realisti nelle

sole cose, e immaginando certe idee cosmologiche e sussistenti, si riusciva a un panteismo obbiettivo; come si dovrebbe collocare Platone stesso fra i politeisti, se non fosse probabile, per non dir certo, ch'egli immedesimava le sue idee colla natura divina. Ma per poter avvertire tutte queste cose, era d'uopo liberarsi dalle pastoie peripatetiche, e gli Scolastici sventuratamente credevano che la verità cristiana si accomodasse di Aristotile assai meglio che di Platone.

Aggiungerò una terza cagione che nocque al realismo, contentandomi di accennarla. Gli schietti nominali fra i loro errori professavano una verità importantissima, cioè la necessità della parola per le idee riflesse, quali sono le idee generali. Egli si dee attribuire in parte a questa verità la buona fortuna del nominalismo, e all'averla disconosciuta o tenutone poco conto, i danni del realismo; i fautori del quale non si avvidero che, tolta via la necessità della parola per la riflessione, si annullava la tradizione religiosa nel suo principio, e rimossa la necessità delle formole definitive, si spiantava la base di ogni filosofia.

Scaduto il realismo, e lasciato quasi libero il campo alla dottrina contraria, le scienze speculative declinarono in breve, e i due sistemi nemici languirono del pari; imperocchè, come la civiltà non può venir meno se non in quanto contiene un germe di barbarie, così negli ordini speciali del sapere, il peggiorare di una disciplina procede da qualche vizio occulto ch'ella racchiude nel suo seno. Gl'ingegni, disgustati della Scolastica, si rivolsero al gentilesimo, a cui il risorgere delle antiche lettere gl'invitava. I migliori si appigliarono a Platone e ai neoplatonici; ma se da un lato riassunsero il filo della tradizione scientifica, dall'altro rigettarono o trascurarono quello della tradizione religiosa, e posero in dimenticanza la formola cristiana. Il Bruni abbracciò il panteismo temperato dei neoplatonici, e mo-

strò nell'esporlo un ingegno profondo, robusto e pellegrino; ma benchè egli facesse per qualche parte dietreggiare la filosofia di dieci secoli, i voli alessandrini richiedevano troppo più forza, che non portava la debolezza dei tempi; onde le idee del gran Nolano non ebbero seguaci. L'età, usa a balbettare in religione, dopo le luterane e calviniane riforme, non potea ragionare in filosofia; avea bisogno di un caposcuola fanciullo, e lo trovò. Dal Descartes in poi, salvo pochi casi, la filosofia fu un giuoco d'ingegno e un pargoleggiare continuo, a malgrado di alcune teste potenti che presero a coltivarla. Parlo dell'ontologia, che è la cima della scienza razionale. I sistemi dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling e dell'Hegel non sono teoriche scientifiche, ma poemi: la gagliardia degli inventori consiste nella loro immaginazione. Parecchi lavori eccellenti che si fecero in psicologia, quali sono le ricerche psicologiche del Reid e del Kant, sono parziali, e gli autori con tutto il loro ingegno inciampano, ogni volta che il psicologo ha mestieri di appoggio ontologico.

Cartesio incominciò la sua trista opera col sovvertire affatto la formola ortodossa. Questa diceva: *Iddio è; dunque l'uomo esiste.* Cartesio disse in vece: *io sono; dunque Iddio è.* Ma nel fondare la propria esistenza sul pensiero, e nel dire: *io penso, dunque sono,* Cartesio dichiarò espressamente che non intendeva di sillogizzare, risalendo a una verità generica, ma di significare con quel suo pronunziato un vero primitivo. Ora il giudizio espresso da questo vero consta di due elementi, l'uno intelligibile, e l'altro appartenente alla sensibilità interiore. L'elemento sensibile espresso colla voce *io penso,* è preciso, e non ammette equivocazione. Non così l'elemento intellettivo; imperocchè il Descartes, pigliando promiscuamente le voci *essere* ed *esistere,* ci lascia in dubbio qual sia il concetto intellettuale racchiuso nella sua proposizione. Ma io tengo per verosi-

mile che la confusione di tali due vocaboli nascesse in lui dalla confusione dei concetti, giacchè non trovo in tutte le sue opere il menomo cenno onde si possa credere ch'egli l'abbia subodorata (1). E se scrisse: *cogito, ergo sum,* ciò si dee attribuire alla proprietà della lingua latina, di cui egli ignorava la cagione; imperocchè i Romani antichi non commettevano il barbarismo filosofico dei moderni Italiani, di scambiare a ogni tratto le dizioni *essere* ed *esistere.*

Essendo adunque costretti d'indovinare, per asseguir l'intendimento del Descartes, consideriamo qual sia il valore della sua formola, secondo i due sensi probabili della seconda parte di essa. Se la frase *io sono* esprime l'essere, la proposizione cartesiana si riduce a questa: *il mio pensiero è l'Ente.* Così la intese Benedetto Spinoza, il quale avea ben altro accorgimento filosofico, che il matematico francese. La conseguenza inevitabile di questo principio è il panteismo di esso Spinoza o di Amedeo Fichte. Se poi, dicendo *io sono,* si vuole esprimere l'esistenza solamente, il detto di Cartesio si riduce a questa proposizione: *il mio pensiero è una cosa esistente;* la qual sentenza è verissima; ma, oltrechè in tal caso l'espressione è inesatta, come fu avvertito dal Vico, ella non può esprimere un vero, nè un fatto primitivo. Non un vero; perchè il solo vero primitivo è questo: *l'Ente è.* Non un fatto; perchè il solo fatto primitivo è la creazione: *l'Ente crea l'esistente,* ovvero: *l'esistente è nell'Ente e dall'Ente.* E si noti che Cartesio piglia promiscuamente anche le idee di vero e di fatto primitivo (2); il che è una prova novella della sua sagacità filosofica.

Se non che, la formola cartesiana, intesa nel primo modo e a tenore del panteismo, non esprime nè anco

(1) Vedi la nota XLIV in fine di questo volume.
(2) Vedansi le note XXI e XXIII in fine del volume.

un vero o un fatto primitivo. Non esprime un vero; perchè, secondo i panteisti, il vero primitivo è questo: *l'Ente esistente è;* come toccheremo fra poco. Onde lo Spinoza pose in capo al suo sistema la realtà apodittica della sostanza unica, e non le assegnò l'attributo del pensiero, se non nel sèguito del suo processo ontologico. Potrebbe parere che, giusta Amedeo Fichte, il quale innesta il panteismo sul proprio spirito, la proposizione di Cartesio debba aversi per primigenia; se non che, il Fichte tiene per primigenio l'animo come oggetto assoluto, e non come soggetto finito e cogitativo. Vero è ch'egli introduce fra l'animo oggettivo e l'animo soggettivo una relazione speciale che ripugna al principio panteistico; secondo il quale, l'oggetto assoluto non può esser animo o spirito, piuttosto che altra cosa. Contradizione avvertita da Federigo Schelling, che tentò d'innalzarsi a un assoluto del pari sovrastante alla dualità circoscritta del reale e dell'ideale, dello spirito e della natura; dal quale assoluto egli fa germinare ogni essenza. La formola cartesiana non esprime nè anche un fatto primitivo; sia perchè, a ragguaglio di un rigido panteismo, non vi son fatti, tutto essendo necessario; e perchè, se si vuol dare il nome di fatto al fenomeno, come fenomeno, cioè all'apparenza del contingente, il fatto primitivo sarà quest'esso: *l'Ente esistente produce od emana, come suoi attributi, il pensiero e l'estensione;* ovvero *il pensiero e l'estensione sono attributi della sostanza unica.* Ma quando il Descartes dice: *io penso,* cioè *il mio pensiero è,* egli indica una specialità o individuazione del pensiero universale, che non può essere riputata per un fatto primitivo, eziandio nel senso dei panteisti. Quindi è che lo Spinoza fece del pensiero in genere un attributo speciale di Dio, e dell'animo umano un semplice modo dell'attributo cogitativo.

Ora, se la proposizione cartesiana, presa letteralmente, contiene il panteismo, e il Descartes tuttavia

non è panteista; se, intesa in qualunque modo, ella non esprime un vero, nè un fatto primitivo, e tuttavia il filosofo francese vuol per essa significare un vero e un fatto primitivo; possiam conchiuderne, che le idee filosofiche di questo grand'uomo erano molto confuse, e che fin dal principio del suo processo egli non sa quel che si dica (1).

Benedetto Spinoza vien tenuto comunemente per discepolo di Cartesio, perchè comentò e modificò da principio il sistema di questo filosofo, e gli diede un rigore scientifico, di cui mancava (2). Certo un filosofo sommo può esser discepolo di un pensator mediocre; anzi ciò sempre accade, salvo il caso rarissimo, ch'egli sia alunno di un altro sommo. Ma ad ogni modo, il tirocinio è solo apparente; imperocchè gli uomini straordinari sono per lo più unici, o almen primi maestri di lor medesimi. Non compariscono però mai solitari e isolati nella storia: i lor pensamenti, falsi o veri che siano, vengono apparecchiati dalla lunga, e si collegano colle preterite generazioni per via de' libri o dell'orale insegnamento. E in questo commercio degli ingegni non coetanei, v'ha convenienza d'indole e d'opinioni fra chi dà e chi riceve; giacchè il consorzio intellettuale corre solo fra simili e pari: gli spiriti si appaiano come gli uomini, e i sangui, per così dire, si riscontrano, eziandio nelle cose dell'intelletto. Lo Spinoza, che trasse dal Descartes il suo psicologismo (3), sviato da questo falso metodo, frantese la formola mosaica del vero ideale, e rinnovò, diciasette secoli dopo Cristo, quello splendido errore in cui caddero le nazioni orientali, fin da' tempi antichissimi. Nè fu il primo della sua nazione a professare il panteismo, che pare non infrequente fra i più illustri maestri israeliti del medio evo, ed è rinnovato dal Salvador ai dì

(1) Vedi la nota XLIX in fine del volume.
(2) Vedi la nota L in fine del volume.
(3) Vedi la nota LI in fine del volume.

nostri (1), come fu professato dai Cabbalisti nell'età più antica. Singolare destinato, ma non fortuito, che i savi di un popolo illustre, depositario de' libri sacri, dove la creazione è insegnata nel modo più espresso, sogliano chiuder gli occhi a questo gran vero, dacchè hanno voluto dimezzarlo, ripudiando la redenzione, che compie l'atto creativo e l'esalta ad infinita eccellenza (2).

La filosofia dei moderni Tedeschi ha molta analogia con quella degli antichi Orientali, e sarebbe assai curioso il riscontrare le principali sue scuole colle sêtte antichissime della Cina e dell'India. Ma senza entrare per ora in questo amplissimo tema, mi contenterò di notare che la speculazione germanica si può distinguere in tre epoche. La prima, che risplende pel gran nome del Lebniz, il quale è, senza fallo, uno de' migliori ontologi della età moderna, è tradizionale, cattolica e or-

(1) *Hist. des Instit. de Moïse,* parte 2, liv. 1, chap. 1. Il Salvador confessa che lo Spinoza non è immune da errore. Ma in che consiste il suo torto? « Nell'avere usato un vocabolo che ri- » corda la semplicità chimica, contraponendo alla sostanza in- » corporea degli spiritualisti assoluti, la sostanza reale, cioè Dio ». (*Ibid.*) Vedi, se si può esser più benigno! Del resto, il Salvador biasima Pietro Bayle, che accusò l'ateo olandese di materialismo, e approva il disprezzo con cui Beniamino Constant parlava degli argomenti usati da esso Bayle in tal proposito; senz'avvisare che il Constant copiava in questo, come in molte altre sentenze del suo libro sulla religione, gli autori tedeschi. I quali, essendo quasi tutti infetti di panteismo, non è meraviglia se hanno voluto procacciare allo Spinoza una fama di spiritualismo, che non gli conviene per nessuna guisa. Egli è bensì da stupire che chi è in grado di leggere le opere spinoziane, e giudicar da sè, ami meglio ripetere gli altrui giudizi, come oggi si suol fare da molti scrittori francesi. Che il panteismo dello Spinoza sia pregno di sensismo e di materialismo, è cosa chiara a ogni lettore sufficiente e imparziale che lo legga con attenzione, e non ne parli *per udita,* come oggi si fa in generale, secondo l'avvertenza dell'ingegnoso signor Salvador. Vedi la nota XXI del nostro primo volume.

(2) Vedi la nota LII in fine del volume.

todossa; e il vero vi prevale talmente all'errore, che poche scuole in altri tempi le possono essere pareggiate o antiposte. La seconda, che è psicologica ed eterodossa, si connette col processo religioso dei protestanti, e col metodo filosofico dei Cartesiani. Ella si suddivide in due periodi; nell'uno dei quali Emanuele Kant si attiene al solo soggetto; nell'altro Amedeo Fichte tenta di trarre l'oggetto dal soggetto, assegnando a quest'ultimo un valore assoluto. La terza epoca, capitanata dallo Schelling e dall'Hegel, comprende varie scuole che vorrebbero essere ontologiche, ma non potendolo, sdrucciolano nel panteismo, dopo un vano conato di riforma ortodossa. Ne' tempi più prossimani alcuni scrittori di celebrità meno grande, come, per esempio, Carlo Krause, vollero fondare schiettamente l'ontologia sulla psicologia (senza accorgersi che ciò era già stato fatto), purgando il panteismo dalle tristi conseguenze che ne derivano. Ma tali tentativi, benchè sinceri, ingegnosi e dottissimi, non possono avere consistenza veruna; onde giova il conghietturare e sperare che l'eterodossia razionale degli Alemanni si accosti alla sua fine. Certo, la vera speculazione non potrà rivivere in Germania, nè altrove, finchè gl'ingegni non si risolvono a cercarne le basi colà dove si trovano e si serbano perennemente. L'eresia, per un equo giudizio del cielo, è destinata ad uccidere colle proprie mani gl'infelici parti che ammorbano e contristano il mondo.

I panteisti di Germania sogliono quasi tutti fondare i loro sistemi nell'idea di assoluto. Ma l'assoluto di cui ragionano, è un composto dell'ente e dell'esistente, e importa la confusione dei due termini estremi della prima formola; la distinzione accurata dei quali è, si può dire, la chiave di tutto lo scibile. Perciò l'ontologismo di questi filosofi è solo apparente, e cuopre in sostanza l'opinione contraria. L'Hegel e i suoi consorti sono veri psicologisti, e il loro assoluto, la loro idea,

che si va obbiettivamente svolgendo e sgomitolando, (quasi che il moto progressivo della mente umana si debba attribuire all'oggetto infinito della cognizione) è un composto di sensibili spirituali e corporei, come l'essere esteso e pensante dello Spinoza, differendone solo in quanto l'idea di forza o causa vi è sostituita a quella di sostanza. Vero è che nell'assoluto di costoro si trova per qualche modo l'Idea; ma essendo ella confusa col concetto dell'esistente, che la distrugge, ne sorge una contradizione intima, che dai primi princìpi si stende fino alle ultime conseguenze, e fa che tali sistemi, per quanto gli autori siano ingegnosi, non possono avere un valore propriamente scientifico. Il panteismo infatti è un ludibrio d'ingegno, un trastullo d'immaginazione, una sintesi poetica, non un sistema serio e dottrinale. Il filosofo dee occuparsene, non tanto in ragione del merito di esso, quanto delle pretensioni, come sistema filosofico, gareggiando piuttosto seco, come emulo, che combattendolo come usurpatore.

L'assoluto dei panteisti non ha nè meno il compenso delle cattive ipotesi, di potere spiegare qualche piccola parte degli arcani scientifici, ed è assurdo da ogni lato. È uno e tuttavia contiene il moltiplice, è identico e inchiude il diverso, è necessario, perfetto, infinito e comprende il contingente, l'imperfetto, il finito; e non che queste ripugnanze gli nocciano, sono anzi un effetto della sua essenza; giacchè l'assoluto egeliano sovrasta al principio medesimo di contradizione. Vero è che si afferma, l'assoluto esser tutte queste cose, per diverso rispetto; quasichè questa sola varietà di rispetti non si opponga alla perfetta unità e medesimezza dell'Ente assoluto. Il vero Assoluto dee essere uno e identico compitamente nel giro degli elementi che appartengono alla sua natura; altrimenti non è più l'Ente nella sua purità e perfezione. La sola distinzione reale che in esso alberghi, ci viene insegnata dalla fede, e non riguarda

l'Intelligibile, cioè l'Assoluto come assoluto, ma alcune relazioni sovrintelligibili, sulle quali è assurdo il voler pronunziare colla scorta della ragione. L'assoluto dei nuovi panteisti è pensante, e la sua essenza consiste nella cognizione: l'idea dell'Hegel è il *Cogito* del Descartes, posto fuori dell'uomo, spogliato di subbiettività e di contingenza, e vestito apparentemente delle opposte doti. Ma il pensiero, come in noi si trova, è un sensibile indegno alla natura dell'Assoluto, e proprio dell'esistente, nè può nella finita sua forma accomunarsi all'Ente, senza processo sofistico. Il concetto della nostra virtù cogitativa non racchiude nulla di necessario, di apodittico, d'infinito; e però non si ha diritto di trasferirlo nella realtà suprema. Nè i seguaci dello Schelling e dell'Hegel possono scusarsi, dicendo di ascrivere al loro assoluto il pensiero schietto, cioè l'essenza della virtù cogitativa, scevra di ogni difetto e di ogni limite. Imperocchè il loro pensiero assoluto si ripiega sovra sè stesso, si pianta come soggetto e come oggetto, e per via di questa operazione intrinseca si gemina e sparpaglia nelle due forme distinte dell'ideale e del reale, dello spirito e del corporeo universo. Non è dunque puro e schietto, come vorrebbero darci ad intendere, ma soggiace ai confini e alle imperfezioni della mentalità contingente e creata. Inoltre, che cos'è questo pensiero puro? O noi ne abbiamo una idea adequata, o non l'abbiamo. Ora non può aversene una nozione adequata, perchè adequatamente conosciamo solo il nostro proprio pensiero, il quale non che esser semplice e pretto in modo assoluto, si riduce a un mero sensibile. Ne abbiamo adunque una notizia inadequata solamente; la quale non può esser altro che un concetto generico, ottenuto per via analogica. Il pensiero divino, per questo rispetto, può esser definito *una perfezione che contiene in modo infinito il positivo del pensiero umano, senza il negativo, e ha con esso pensiero una sem-*

plice relazione di somiglianza e di analogia. Ora egli è chiaro che un tal pensiero è per noi un arcano, cioè una cosa impossibile a conoscersi compitamente nella sua concretezza; tantochè i panteisti non possono valersene a chiarire per via adequata come Iddio produca i fenomeni mondiali (1).

Ma possiamo procedere ancora più oltre. La mentalità dell'Ente ci è conta in due modi, l'uno dei quali è *a posteriori*, e l'altro *a priori*. Si conosce *a posteriori*, perchè l'effetto dell'atto creativo, cioè l'universo, è bello ed armonico; ora l'armonia essendo l'indirizzo di più mezzi ad un fine, e questo indirizzo presupponendo la virtù cogitativa, ne conchiudiamo che l'azione creatrice importa nel suo principio, cioè nell'Ente, una facoltà somigliante al nostro pensiero, ma infinitamente superiore, dalla quale scaturisce l'ordine dell'universo. Si conosce *a priori*, perchè l'Ente ci si appalesa come intelligibile, anzi come l'intelligibilità stessa; ora ciò che è intelligibile per sè, e da cui ogni intelligibilità deriva, dee essere eziandio intelligente; perchè, se non fosse intelligente, non sarebbe intelligibile in modo intrinseco ed assoluto, e la sua intelligibilità si ridurrebbe a una dote esterna, partecipata, circoscritta, non intrinseca, propria ed infinita. L'ente è adunque intelligente, perchè intelligibile. Ma forse la sua intelligenza si può credere conforme alla nostra? No, sicuramente; poichè noi siamo intelligenti in virtù dell'intelligibilità dell'Ente, che ci è comunicata; e l'Ente è intelligibile in virtù dell'intelligenza propria. L'intelligenza nostra consta di due elementi, l'uno obbiettivo, l'altro subbiettivo; cioè dell'intelligibile, che c'illumina, e dell'intuito, che lo riceve, quasi pupilla dell'anima in cui si raccoglie la luce spirituale e increata. Dunque per trasportare il pensiero in Dio, bisogna in prima rimuovere da esso l'elemento sub-

(1) Vedi la nota LIII in fine del volume.

biettivo, cioè l'intuito finito, contingente, imperfetto; bisogna in oltre considerare l'intelligibile come intelligente, in quanto l'Intelligibile assoluto non potrebbe esser tale, se non s'intendesse da sè medesimo. Ora egli è chiaro che il concetto del nostro pensiero, modificato per questo doppio verso, perde la sua adequata concretezza, e riesce una idea più o meno generica, esprimente una semplice analogia e somiglianza. S'aggiunga che l'intuito creato, eziandio più schietto, importa una dualità di soggetto e di oggetto che non può cadere nell'Essere supremo; e che la nostra intuitiva rispetto all'intelligenza divina ha una proporzione di cui possiamo formarci un concetto analogico, osservando il divario che corre dalla nostra riflessione all'intuito. Il quale, se si considera in quanto ha l'Ente come Causa creante per principio, e l'Ente come Intelligibile per termine, è quasi una riflessione *ad extra* dell'Ente sopra di sè, tanto diversa dall'intelligenza propria di esso Ente, quanto l'atto creativo, come estrinsecato e temporaneo, differisce dall'atto immanente. Non crediamo adunque di calunniare i panteisti germanici, affermando che la cognizione attribuita da essi all'Assoluto è un concetto relativo che gli disconviene; tantochè un tale assoluto, lungi dal poter essere il Primo filosofico, è un mero principio teocosmico, come il Parabrama degl'Indi e il Comdia degli antichi Gaeli irlandesi, cioè una vera sintesi dell'Ente e dell'esistente.

Lo Spinoza fu ad un tempo più temerario e più conseguente dei recenti Tedeschi nella formazione ontologica della sua sostanza unica e divina. Il che non dee parer troppo strano, perchè il senno e la logica si accordano insieme solo nel campo del vero; in quello del falso cozzano e si avversano fieramente. Imperocchè, quando si muove da principi erronei, o si segue il processo inesorabile della dialettica, e si tocca il colmo dell'assurdo, ovvero si vuol temperare l'assurdo, e si pecca contro la dialettica. L'autore dell'Etica diede alla sua

sostanza unica l'attributo della estensione non meno che quello del pensiero, e stimò queste proprietà essere, per dir così, parallele e di pari valore nella entità divina. Il che è affatto ragionevole, posto che si vogliano immedesimare le proprietà dell'Ente con quelle dell'esistente. Alcuni fra i principi del panteismo tedesco immedesimano, all'incontro, il pensiero coll'assoluto, e considerano l'estensione come una semplice fenomenalità di esso. Predilezione illogica, poichè il pensiero nella sua concretezza non è meno contingente e finito dello steso, e i sensibili interni non si differenziano dagli esterni, quanto alla qualità generica dell'esistenza. Forse che il pensiero umano apprende l'estensione perchè la contiene in sè stesso come sua propria forma? Bene; ci sia permesso di essere idealisti per un momento. Voi concepite adunque l'assoluto come il pensiero del vostro pensiero, e gli attribuite lo steso, in quanto si contiene nel vostro spirito. Ma in tal caso voi fate Iddio a imagine vostra: sentite indegnamente della natura increata: il vostro assoluto viene ad essere una semplice amplificazione del relativo: cosicchè voi somigliate a que' fanciulli o selvaggi che si rappresentano la Divinità sotto la forma di un vegliardo e di un gigante. Mirabile debolezza dell'umano ingegno! Con sì sottili speculazioni e collo scialacquo di una metafisica astrusissima, che par volersi levare sopra le stelle, i panteisti tedeschi riuscirono ad essere antropomorfiti. Pur beati, quando il loro antropomorfismo si contiene nel giro dello spirito! Nè questa è la sola convenienza della loro dottrina col politeismo, come vedremo in altro luogo.

Ma il panteismo, mentre annulla il concetto del vero assoluto, non è buono a niente, poichè si mostra non meno inetto a spiegare il moltiplice. Esso rigetta la creazione e la moltiplicità delle sostanze; quasichè la varietà dei fenomeni e la loro emanazione dall'Ente sia più facile a concepirsi della creazion sostanziale, e possa conciliarsi più agevolmente colla sincera idea dell'Assoluto.

Se l'Assoluto esclude affatto il moltiplice, l'emanazione e la pluralità dei fenomeni non sono possibili. Se inchiude il moltiplice, non è assoluto. Non si può uscire di questo dilemma; e i panteisti si governano prudentemente a non tentar di rispondervi. Ciò che fa bensì meraviglia, si è il vedere uomini di tal nervo, come son veramente lo Schelling e l'Hegel, far buon viso a un sistema che fin dai primi passi è ridotto a una stretta così dolorosa come questa, da cui non potrebbero salvarlo tutti gl'ingegni del mondo. Infatti il solo verso per cui si possa spiegare, senza incoerenza, la realtà del contingente e del moltiplice, risulta dalla formola ideale che distingue l'Ente dall'esistente, e colloca nella creazione il nesso di entrambi. La qual distinzione annulla la contrarietà dedotta dall'essere infinito della natura divina, quasichè Iddio non fosse veramente infinito, se son abbracciasse come parte di sè, tuttociò che esiste; obbiezione che il panteismo stesso non risolve, poichè, a tenor de' suoi dogmi, il relativo non è l'assoluto. Iddio, secondo noi, è infinito perchè è l'Ente; e se non fosse l'Ente schietto e assoluto, non sarebbe infinito. L'infinità di Dio non è una somma, e a perfettissima unità si riduce. Egli non contiene le esistenze, come appartenenza della propria natura, ma le crea liberamente; e questa virtù creatrice è un effetto della infinità sua. Qual è il sistema che porge un concetto più degno della divina essenza? Forse il panteismo, che ammette un dio impotente a creare, e traente dal proprio seno una successione di larve e di apparenze? O non più tosto la filosofia cristiana, che adora un Dio distinto sostanzialmente dal mondo, e atto ad annullare l' opera che ha creata con un semplicissimo atto della sua parola? Il panteista mi rende imagine di taluno che, per estollere e celebrare l'eccellenza architettonica e scultoria di Michelangelo, dicesse che il Mosè e la cupola di San Pietro non sono già fattura del sommo artefice, ma lui medesimo in petto e in persona. Tal è la follia a cui l'umano

ingegno è condotto quando si confida di poter sapere o rinsavire colle proprie forze.

E veramente il panteismo non dismette la formola ideale, nè impugna il gran dogma della creazione, se non perchè ripudia la tradizione religiosa e l'eloquio rivelato. Lo spirito umano è solo in grado di riflettere sulla sintesi intuitiva dell'Idea, mediante l'aiuto di una parola idonea che gli rappresenti acconciamente il processo ideale, senza alterarlo e travolgerlo. La formola ideale, come abbiamo veduto, è organica, e i suoi concetti integranti sono collocati in un ordine fisso e immutabile, che non può alterarsi senza che essi perdano il loro valore. La parola adunque dee mantenere quest'ordine, ed essere organata in modo conforme all'ordito ideale. Perciò non basta l'uso comune del linguaggio a conseguir l'Idea; i cui elementi sono disciolti e sparsi nella favella volgare, non meno che nel vocabolario. Vuolsi adunque che la parola organica sia somministrata da una voce esteriore; cioè dalla rivelazione. La voce rivelante, mentre parla, è viva, e contiene un'adequata manifestazione del vero; ma quando i suoi oracoli trapassan ne' libri, diventa una voce morta, composta di segni arbitrari, soggetti ad essere variamente intesi dalla incuria e grossezza, o dalla malizia degli uomini. Acciocchè adunque la parola rivelatrice non si menomi nè spenga, uopo è che una viva e infallibile loquela ne sia guardiana ed interprete; quindi la necessità di un magisterio esteriore. Il moderno panteismo germanico nacque nel grembo della eresia, dove il cercare l'espressione genuina della formola rivelata era indarno. Volle crearla da sè; indi i suoi traviamenti (1). Nè importa che i Protestanti ammettano la parola scritta; imperocchè, lasciando stare che quando sorsero i primi panteisti tedeschi, l'autorità della Bibbia e la ve-

(1) Il primo panteista moderno fu Ulrico Zuinglio, uno dei primi capi della Riforma; e ognun sa quanto al Bruni arridesse lo scisma dei novatori. Vedi la nota XXX del terzo volume.

rità della rivelazione erano già divenute un soggetto di lite; la parola scritta non è atta a rendere il vero senso della formola se non a coloro che già d'altronde il posseggono. Testimonio ne fanno gli Ebrei, custodi delle Scritture; molti dei quali, benchè leggano in capo di esse il dogma della creazione, ne hanno smarrito il senso. Quante dispute su quel *barà* della Genesi, e sulla sincera intenzione di altre voci egualmente importanti! Il panteismo giudaico è come il panteismo cristiano: amendue nacquero poichè si volle sequestrare la rivelazione dal magisterio legittimo. Il panteismo non fu mai tollerato nel seno della società cattolica, nè dell'antica sinagoga, quando questa adempieva gli uffici e godeva i privilegi della vera Chiesa. Ma come prima il sinedrio ricusò di riconoscere la sua legittima succeditrice, e Lutero ne impugnò l'autorità suprema, il tarlo del panteismo entrò a rodere i rami svelti dalla pianta celeste. E veramente questo sistema sembra fatale, ogni qualvolta l'uomo si stralcia dalla società ortodossa. Se non nasce subito, sèguita a breve andare i primi sviamenti: si rinnova a ogni poco: piglia mille forme: è l'anima, il midollo, l'essenza dell'eresia, così filosofica come religiosa, e l'accompagna in tutti i luoghi e tempi. Cercheremo altrove le cagioni di questo fatto singolarissimo.

Il solo rimedio del panteismo versa nella restituzione della formola ideale. La quale però non potrà mai prevalere se non supera pel suo nerbo scientifico tutte le formole possibili, e segnatamente quella dei panteisti, i quali pretendono che solo il loro sistema è accomodato a dar ragione di tutto lo scibile. Dopo aver considerata la formola ideale in sè stessa, dobbiamo adunque esaminarla nelle sue attinenze enciclopediche; il che ci studieremo di fare nel capitolo che segue.

FINE DEL TOMO SECONDO.

NOTE

Nota I. — Le parole sono i segni principali, ma non i soli segni, come sa ciascuno; tutti i sentimenti sono veri *segni delle cose*. secondo la bella e profonda dottrina di Tommaso Reid. Piacemi di arrecare la breve e nitida esposizione che ne fa un elegante scrittore italiano, supponendo che tal dottrina fosse nota a qualche grande ingegno dei tempi primitivi, e gli servisse a inventare l'arte mirabile dello scrivere. « Egli fu negli » antichissimi tempi un uomo d'ingegno sovrumano, il cui no- » me, benchè egli abbia trovato modo a eternare i nomi degli » altri, non so per quale sciagura non è fino a noi pervenuto. » Costui, studiando sulla origine delle nostre cognizioni, e sul » modo di renderle più perfette, conobbe, certo, quello che » noi crediamo essere un trovato moderno, ma di cui però si » scorgono non oscure traccie negli antichi; conobbe, io dico, » che il modo con cui percepiamo le cose che sono fuori di noi, » altro non è che certi moti semplicissimi, distinti, che possono » in infiniti modi disporsi e unirsi fra loro, i quali impressi nei » sensi e sentiti dall'anima, fanno sì che ella, avvisata da que- » sti moti, comprenda da qual oggetto esteriore ciascun moto è » prodotto, e così venga in cognizione di questo e di quell'altro » oggetto. Conobbe che l'anima non apprende le cose che per » segni arbitrari delle medesime: arbitrari, perchè nulla hanno » di comune o di simile con la cosa che rappresentano, o con la » nozione che prodocono. E questo è una gran prova che ci è » un árbitro sommo. Poichè qual caso o qual convenzione o qual » altra simile cagione avrebbero mai potuto far sì che tutti gli » uomini s'accordassero a interpretar que' segni a un modo, in » ogni tempo, in ogni luogo? Conobbe, finalmente, che tutta » l'operazione de' sensi non è che una scrittura, e che noi da » bambini altro non facciamo che imparare a leggere, prima no- » tando e distinguendo fra loro i moti, come gli elementi o le » lettere, e poi accoppiando un segno coll' altro, e così forman- » do una parola intera: indi, paragonando una parola con l'al-

» tra, finalmente arriviamo a distinguere, a giudicare, a ragio-
» nare.... Quell'uomo adunque, avendo scoperto che noi per
» via di segni impressi acquistiamo le immagini delle cose sen-
» sibili, pensò tra sè e disse: non potrei io, imitando la natura,
» trovare altri segni a simiglianza di quelli per cui le nozioni in
» me venute, io le ritornassi fuori di me, comunicandole agli
» altri: e come la natura insegna a me a conoscere il mondo,
» così io potessi mostrare agli altri i miei pensieri, e nella stes-
» sa guisa ciascun uomo significasse i suoi? Qui bisogna trovare
» alcune note semplici e indivisibili, e come quelle della natura,
» le quali poi, accozzate insieme e variamente disposte in infi-
» nito, possano esprimere tutta la varietà de' pensieri, così miei
» come degli altri. Che più? Dividendo, astraendo, componen-
» do, giunse finalmente a trovare il portento dell'analisi, il fon-
» damento d'ogni sapere, il più certo vincolo degli uomini, ben-
» chè di luoghi distinti, benchè lontanissimi d'età, l'immagine
» perpetua degli animi, de' voleri, de' costumi; l'arte dello
» scrivere (1) ».

Ragguaglisi con questa dottrina quella del Descartes, che nel suo Mondo, discorrendo *della differenza che corre fra i nostri sentimenti e le cose che li producono*, dice fra le altre cose: « Si
» des mots qui ne signifient rien que par l'institution des hom-
» mes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec les-
» quelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la nature ne
» pourrait-elle pas aussi avoir établi certain signe qui nous fasse
» avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien
» en soi qui soit semblable à ce sentiment? (2) » Se queste parole hanno un significato, esse vogliono dire che le cose sono segni dei sentimenti, e non i sentimenti segni delle cose. Or qual è l'idealista che abbia osato dir tanto? E siccome il Descartes è realista e filosofo meccanico, e pone nello stesso l'essenza dei corpi, qual è il *sentimento* di cui fan *segno le cose* che egli dice in questo suo trattato?

Nota II. — Parecchi scrittori moderni assai noti, fra' quali il Bonald merita un luogo particolare, hanno avvertita la necessità del linguaggio per l'esercizio del pensiero. Ma ciò che non si sa comunemente si è che il Leibniz aveva già avvisata distintamente e messa in rilievo tale necessità (non ignota agli anti-

(1) Biamonti, *Del Bello. - Orazioni.* Torino, 1831, tomo I, p. 72, 73, 74.

(2) *Le monde, ou traité de la lumière*, chap. 1. - *OEuv.* Paris, 1824, tomo IV, p. 216.

chi, e segnatamente a Platone) nel brano seguente di un suo dialogo: « *B*. Cogitationes fieri possunt sine vocabulis. *A*. At non » sine aliis signis. Tenta, quæso, an ullum arithmeticum calcu- » lum instituere possis sine signis numeralibus? (Cum Deus » calculat et cogitationem exercet, fit mundus). *B*. Valde me » perturbas, neque enim putabam characteres vel signa ad ra- » tiocinandum tam necessaria esse. *A*. Ergo veritates arithme- » ticæ aliqua signa seu characteres supponunt? *B*. Fatendum » est. *A*. Ergo pendent ab hominum arbitrio? *B*. Videris me » quasi præstigiis quibusdam circumvenire. *A*. Non mea hæc » sunt, sed ingeniosi admodum scriptoris. *B*. Adeone quisquam » a bona mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem » esse arbitrariam et a nominibus pendere, cum tamen constet » eandem esse Græcorum, Latinorum, Germanorum, Geome- » triam. *A*. Recte ais. Interea difficultati satisfaciendum est. » *B*. Hoc unum me male habet, quod nunquam a me ullam ve- » ritatem agnosci, inveniri, probari animadverto, nisi vocabu- » lis vel aliis signis in animo adhibitis. *A*. Imo si characteres » abessent, nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque » ratiocinaremur. *B*. At quando figuras geometriæ inspicimus, » sæpe ex accurata eorum meditatione veritates eruimus. *A*. Ita » est; sed sciendum etiam has figuras habendas pro characte- » ribus, neque enim circulus in charta descriptus verus est cir- » culus, neque id opus est, sed sufficit eum a nobis pro circulo » haberi. *B*. Habet tamen similitudinem quandam cum circulo, » eaque certe arbitraria non est. *A*. Fateor, ideoque utilissimæ » characterum sunt figuræ. Sed quam similitudinem esse putas » inter denarium et characterem X? *B*. Est aliqua relatio seu » ordo in characteribus, qui in rebus, imprimis si characteres » sint bene inventi. *A*. Esto; sed quam similitudinem cum rebus » habent ipsa prima elementa, verbi gratia *O* cum nihilo, vel *A* » cum linea? Cogeris ergo admittere saltem in his elementis » nulla opus esse similitudine. Exempli causa in *lucis* aut *feren-* » *di* vocabulo, tametsi compositum *Lucifer* relationem ad lucis » et ferendi vocabula habeat ei respondentem, quam habet res » *Lucifero* significata, ad rem vocabulis *lucis* et *ferendi* signifi- » catam?.... *B*. Hoc tamen animadverto, si characteres ad ra- » tiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse situm com- » plexum ordinem, qui rebus convenit, si non in singulis voci- » bus (quamquam et hoc melius foret) saltem in earum conjun- » ctione et flexu, et hunc ordinem variatum quidem in omnibus » linguis, quodammodo respondere. Atque hoc mihi spem facit » exeundi e difficultate. Nam etsi characteres sint arbitrarii, eo- » rum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est ar-

» bitrarium, scilicet proportionem quamdam inter characteres
» et res, et diversorum characterum. easdem res exprimentium,
» relationes inter se. Et hæc proportio sive relatio est funda-
» mentum veritatis. Efficit enim ut sive hos sive alios characte-
» res adhibeamus, idem semper sive æquivalens seu proportio-
» ne respondens prodeat, tametsi forte aliquos semper chara-
» cteres adhiberi necesse sit ad cogitandum. *A*. Euge: præclare
» admodum te expediisti. Idque confirmat calculus analyticus
» arithmeticusve. Nam in numeris eodem semper modo res suc-
» cedet, sive denaria, sive ut quidam fecere, duodenaria pro-
» gressione utaris et postea, quod diversimodo calculis explica-
» sti, in granulis, aliave materia numerabili exequaris; semper
» enim idem provenit (1) ».

Nota III. — Questa intrinseca connessione dell'Idea colla parola è la base ontologica del precetto morale e assoluto della veracità; imperocchè, il segno essendo l'espressione naturale dell'Idea, per cui ella passa dallo stato intuitivo allo stato riflessivo, e l'Idea essendo originalmente l'inventrice e l'institutrice del segno, ne segue che la menzogna, qualunque siano le circostanze che l'accompagnano, e il fine a cui viene indirizzata, è intrinsecamente contraria all'ordine ideale delle cose, e quindi viziosa ed illecita. I Pitagorici aveano presentito la santità della parola, riducendo la loro morale verso gli uomini a due supremi doveri, veracità e beneficenza. Il Cristianesimo mise fuor di dubbio l'indole assoluta di questo precetto, e ciascuno conosce la bella dottrina di santo Agostino su questo proposito. La Chiesa cattolica (se si eccettua qualche oscuro ed impuro casista) si tenne costantemente sulle stesse orme, non ammise mai la distinzione del falsiloquio dalla bugia, nè legittimò il primo, secondo l'avviso de' moralisti protestanti e dei filosofi razionali. Fra' quali però si ritrovano alcune onorevoli eccezioni, come, per esempio, Emanuele Kant, che si vergognò d'introdurre fra le nazioni cristiane una dottrina ripugnante al retto senso di molti popoli Gentili.

Nota IV. — Nell'uomo individuale l'animo accoppiato agli organi fa la persona, e rappresenta l'Idea, a cui, mediante l'intuito, è strettamente congiunto. Parimente il papa, che è la personalità della Chiesa, rappresenta l'Idea umanata, cioè il Verbo fatto uomo, a cui risale l'autorità di lui, mediante la missio-

(1) *Dial. de connex. inter res et verba*. - *OEuv. philos.*, ed. *Raspe*, p. 509, 510, 511.

ne legittima dei successori di Pietro; il quale udì l'Idea umanata e parlante, come lo spirito ha l'intuito dell'Idea intellettiva. Il papa e la Chiesa sono due cose inseparabili, l'una delle quali è in relazione coll'altra, come il capo colle membra, l'anima col corpo, l'uno col moltiplice, il centro colla circonferenza, e si suppongono reciprocamente. Dal papa non deriva fontalmente la potestà de' vescovi, nè dalla Chiesa quella del papa: entrambe provengono dal comune principio, e concorrono a formare una sola organizzazione. Perciò si può dire con eguale verità che il papa è nella Chiesa, e che la Chiesa è nel papa, come si può affermare che l'anima è nel corpo, e il corpo nell'anima: e questa reciproca insidenza ha luogo dai due lati, perciocchè il papa e la Chiesa coesistono nel Verbo umanato, cioè in Cristo, e ne traggono ogni loro prerogativa. L'infallibilità, che è l'influsso sovranaturale dell'Idea, è privilegio di tutta questa gran mole; e siccome l'organazione di essa mole risulta dall'unione del capo colle membra, e dell'anima col corpo, il chiedere se tal privilegio si trova in ciascuna di queste due cose disgiunta dall'altra, è supporre che l'una di esse possa avere in separato quel valore morale che risulta solo dalla loro composizione organica. La Chiesa è tanto necessaria per fare il papa, quanto il papa per fare la Chiesa, e ogni membro di questa dualità perde il suo essere se gli si toglie la sua correlazione verso l'altro; come l'uomo si estingue se si separano gli organi e lo spirito, parti integranti dell'umana natura. Non fo altro che accennare di volo alcune idee che mi paiono suscettive di essere dichiarate e provate coi principi della teologia più severa, e atte a comporre la vecchia lite dei Gallicani coi fautori della sentenza contraria.

Nota V. — La Chiesa è *una società destinata a rappresentare visibilmente fra gli uomini l'immutabilità dell'Idea.* Alcuni fra gli antichi protestanti, come, verbigrazia, il Jurieu, tentarono di togliere alla fede cattolica il suo privilegio di essere immutabile: ma l'impossibilità dell'assunto lo fece ben tosto deporre: e per salvare i diritti dell'errore, si prese ad asserire che il variare è proprio del vero, e che alla falsità soltanto appartiene la dote contraria. Per nobilitare questa strana dottrina coll'artifizio delle voci (solita industria di chi erra), le dottrine immutabili si chiamarono stazionarie, e retrogradi quelli che si adoprano a rimeterle in onore; e quindi s'inventò la teorica del vero progressivo, secondo la quale l'idea di progresso e di perfezionamento, doti proprie dei fatti e delle realtà contingenti, si trasferì nell'ordine delle cose assolute, escludenti ogni succes-

sione e ogni vicenda. Singolare opinione, che regna al dì d'oggi più o meno universalmente, e infetta due terzi degli scritti che escono alla luce; la quale basterà a chiarire i posteri qual sia il valor filosofico del secolo decimonono. Che i sensisti la difendano con calore, non è da stupire, come quella che si conforma ai loro princìpi; i quali, riducendo l'idea al senso, gliene danno le proprietà, e la sottopongono a quel flutto incessante per cui le cose non sono in effetto, diventando e passando solamente. Ma che diremo di coloro che professano questa dottrina, e tuttavia si compiacciono e vantano di essere razionalisti? Ciò sarebbe incredibile, se non sapessimo altronde che il razionalismo moderno è un sensismo mascherato. E di vero, l'Idea sendo l'Ente stesso, la mutabilità e il progresso dell'una arguisce il mutarsi e il perfezionarsi dell'altro; il che torna a dire che l'Ente non è l'ente, ma l'esistenza. Nè i moderni panteisti hanno cansata questa conclusione; i quali pongono in Dio quel medesimo progresso che compete al mondo ideale, e considerano la divina essenza come una cosa che si va esplicando e perfezionando di giorno in giorno; anzi propriamente parlando, Iddio non sussiste a senno loro, l'universale teogonia non essendo compiuta, nè potendo essere, perchè la progressiva vicenda delle cose non avrà mai fine. Così essi giungono (benchè, per quanto io mi sappia, niuno di loro abbia osato dichiararlo apertamente) a questa inaudita conclusione, che *l'eterna vicenda dell'universo, è una lenta genesi della natura divina, e che questa, sussistente ab eterno in potenza, non potrà mai essere in atto.* Certo, questo è l'ateismo più singolare che possa cader nella mente dell'uomo, e importa il rovescio assoluto della formola ideale.

Nota VI. — Siccome il vero armonizza col vero, anzi, obbiettivamente parlando, la verità, come l'Idea, è unica e indivisibile, perciò l'errore, che è in apparenza speciale, è in effetto universale. Che se nella pratica avviene il contrario, e il falso è sempre più o meno limitato, se ne dee saper grado, non già alla sua natura, ma alla corta vista e alla poca logica degli uomini, che svolgono di rado tutte le conseguenze inchiuse in un falso principio, e di rado veggono il valore e l'estensione di un erroneo pronunziato. Ma ciò che non accade rispetto a uno o pochi individui, e ad un breve spazio di tempo, si verifica nella seguenza di più generazioni, per opera delle quali l'errore si va esplicando e porta successivamente i frutti di cui ha i germi nel seno. Quindi suole avvenire un caso singolare; cioè, che errori ripugnanti fra loro assolutamente, nascono gli uni dagli altri,

ed avverano il proverbio vulgato, che gli estremi si toccano e si appiccano insieme. Il che proviene da ciò che, ogni errore essendo virtualmente universale, e l'errore universale importando una negazione assoluta, e questa involgendo quella pugna intrinseca e inevitabile che costituisce lo scetticismo in psicologia e in ontologia il nullismo, la menoma proposizione falsa dee connettersi logicamente con tutte le altre falsità, riunire i contrari più manifesti, ed essere in contradizione seco medesima. Brevemente, come la logica è il processo discorsivo del vero, la sofistica è il processo discorsivo del suo contrario, e la somma verità dell'errore (se si possono accoppiare insieme queste due voci) risiede nella massima contradizione. Di che la storia della filosofia porge a ogni passo splendidi esempi.

Nota VII. — Benedetto Spinoza, che fra le sue enormità mostra una rara profondità d' ingegno, osserva dirittamente che la verità dei concetti razionali dipende dall'ordine con cui si filosofa, e che quest'ordine dee essere ontologico: « Cujus rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis, ultimam, et res quæ sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt; unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et, cum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant; utpote quæ ad cognitionem divinæ naturæ nihil juvare poterant; adoque nihil mirum si sibi passim contradixerint (1) ».

Nota VIII. — Il signor Cousin confessa espressamente che il Descartes è l'inventore del psicologismo, e glielo reca a gloria: «La méthode de Descartes c'est la psychologie, le compte que l'on se rend à soi-même de ce qui se passe dans l'âme.... Or, messieurs, tout comme le caractère, la forme extérieure de la philosophie cartésienne est et sera le caractère costant de la philosophie moderne, de même la méthode cartésienne est la seule méthode moderne légitime.... La méthode psychologique a été mise au monde par Descartes, et elle n'abandonnera jamais la philosophie moderne, à moins que la philosophie mo-

(1) *Æth*, part 2, scol. prop. 10. - Tomo II, p. 86.

» derne ne consente à s'abdiquer elle-même (1) ». Queste risolute sentenze non ci debbono far paura in un paese dove trent'anni fa il sensismo del Condillac regnava così assolutamente, come i sistemi scientifici meglio stabiliti, e ora non è più quasi professato da nessuno. Il razionalismo vigente è, al pari della dottrina dei sensisti, una forma del psicologismo, ed avrà la medesima fortuna. E non sarà questa la prima *abdicazione* della filosofia; la quale non può provvedere alla propria salute altrimenti che mettendo in pratica e applicando a sè stessa quella sentenza di Cristo: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* (2).

Nota IX. — Benchè il valore del Descartes nelle matematiche fosse grande, non si vuol però credere che fosse così straordinario, come molti lo fanno. Se il lettore è stupito di questa sentenza, sappia che essa non è mia (giacchè, se io osassi sentenziare risolutamente in questo genere, mi mostrerei cartesiano), ma del Leibniz. Il quale così discorre: « Les Cartésiens qui » croient avoir la méthode de leur maître, se trompent fort. Cependant je m'imagine que cette méthode n'était pas aussi parfaite qu'on tâche de le faire croire. Je le juge par sa géométrie. » C'était son fort, sans doute; cependant nous savons aujourd'hui qu'il s'en faut infiniment qu'elle n'aille aussi loin qu'elle » devrait aller, et qu'il disait qu'elle allait. Les plus importants » problèmes ont besoin d'une nouvelle façon d'analyse, toute différente de la sienne, dont j'ai donné moi-même des échantillons. Il me semble que M. Descartes n'avait pas assez pénétré » les importantes vérités de Kepler sur l'astronomie, que la suite » des temps a vérifiées. Son homme est extrêmement différent » de l'homme véritable, comme M. Stenon et d'autres l'ont montré. La connaissance qu'il avait des sels et de la chimie était » bien maigre; cela est cause que ce qu'il en dit, aussi bien que » des minéraux, est médiocre. La métaphysique de cet auteur, » quoiqu'elle ait quelques beaux traits, est mêlée de grands paralogismes et a des endroits bien faibles (3). Ceux qui se contentent de lui, se trompent fort. Cela est vrai jusque dans la » géométrie même, où M. Descartes, tout grand géometre qu'il » était, n'était pas allé si loin que plusieurs se persuadent: sa » géométrie es bornée..... Il a eu l'adresse de donner exclusion » aux problèmes et figures qui ne peuvent point s'assujettir à

(1) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 12.
(2) Matth. *Evang.*, X, 39; XVI, 25.
(3) Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tomo II, par 1, p. 244.

» son calcul: et cependant ce sont souvent les plus importants et » les plus utiles, et surtout ceux qui ont le plus d'usage en physi- » que (1) ». Egli ripete altrove lo stesso giudizio sull'Uomo cartesiano « dont la formation.... coûte si peu, mais approche aussi » très-peu de l'homme véritable (2) ». Egli si mostra ancor più severo sui Cartesiani in genere, che sul loro maestro, accusandoli di trascurare le esperienze, di essere ignoranti, presontuosi, sprezzatori dell'anatomia, delle lingue, della critica, della storia, e conchiudendo col dire: « Je ne sait comment et par » quelle étoile, dont l'influence est ennemie de toute sorte de » secrets, les Cartésiens n'ont presque rien fait de nouveau, et... » presque toutes les découvertes ont été faites par des gens qui » ne le sont point (3). Les ayant attaqués dans leur fort, c'est-à- » dire dans les mathématiques, où j'ai montré combien la géo- » metrie cartésienne était bornée, et ayant fait voir de plus, com- » bien leurs règles sur la force mouvante sont mal entendues, » j'ai entrepris en même temps de réhabiliter en quelque façon » l'ancienne philosophie... Il m'arriva un jour de dire que le » Cartésianisme, en ce qu' il a de bon, n'était que l'antichambre » de la véritable philosophie (4) ».

Nota X. — Gli errori, i difetti ed i vizi, così nel metodo, come nelle conclusioni del Descartes, per rispetto alle scienze fisiche, sono generalmente conosciuti. Se in questa parte egli vince sè stesso come filosofo (la vittoria non è difficile) egli sottostà di gran lunga al sommo suo coetaneo, Galileo, al quale, anzichè a Bacone, si dee recar l'onore di aver creata la scienza moderna negli ordini sperimentali. Ora odasi com'egli discorra dell'insigne Italiano: « Je trouve, en général, qu'il philosophe » beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus » qu'il peut les erreurs de l'école, et tâche à examiner les ma- » tières physiques par des raisons mathématiques. En cela je » m'accorde entièrement avec lui, et je tiens qu'il n'y a point » d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il » manque beaucoup, en ce qu'il ne fait que des digressions et » ne s'arrête point à expliquer suffisamment aucunes matières, » ce qui montre qu'il ne les a point toutes examinées par ordre, » et que, sans avoir considéré les premières causes de la natu- » re, il a seulement cherché les raisons de quelques effets par-

(1) Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tomo I, p. 731, 832.
(2) *Ibidem*, tomo II, p. 43.
(3) *Ibidem*, p. 243.
(4) *Ibidem*, p. 263.

» ticuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fondement. Or d'autant que » sa façon de philosopher est plus proche de la vraie, d'autant » peut-on plus aisément connaître ses fautes, ainsi qu'on peut » mieux dire, quand s'égarent ceux qui suivent quelquefois le » droit chemin, que quand s'égarent ceux qui n'y entrent ja- » mais (1) ». Un tal modo di parlare in un uomo che nelle scienze fisiche è un pessimo scolare di Galileo, non è degno di un cavallo? Non so capire come il Mersenne comportasse al suo amico tali impertinenze. La troppa condiscendenza di questo buon frate contribuì a guastare il nostro filosofo. Se i suoi coetanei fossero stati un po' più severi a suo riguardo, egli forse non avrebbe osato scrivere che i *fondamenti* della sua fisica sono « presque tous si évidents qu'il ne faut que les entendre » pour les croire », e che non ve ne ha alcuno *di cui egli non creda di essere in grado di dar la dimostrazione* (2). Il che, del resto, è uno dei soliti tratti della sua modestia. Egli non avrebbe osato dire, parlando del caos: « Je décrivis cette matière, et » tâchai de la représenter telle, qu'il n'y a rien au monde, ce me » semble, de plus clair ni plus intelligible (3) » (il che non è difficile a intendersi, giacchè questa materia non si trova, ed è creata dall'ingegno del Descartes), « excepté ce qui a tantôt été » dit de Dieu et de l'âme; car même je supposai expressé- » ment, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités » dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose » dont la connaissance ne fût si naturelle à nos âmes, qu'on ne » peut pas même feindre de l'ignorer ». Non si può immaginar nulla di più squisito. « De plus je fis voir quelles étaient les » lois de la nature, et sans appuyer mes raisons sur aucun autre » principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à » démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, » et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait » créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles » manquassent d'être observées (4) ». Questo voler conoscere e fabbricare la natura *a priori*, si capisce nei panteisti germanici, perchè è una conseguenza logica del loro sistema; ma in un uomo che professa una dottrina diversa dal panteismo, come il Descartes, e osa criticar Galileo, è assurdo e ridicolo. Quando

(1) *Lett. au P. Mersenne. - OEuv.*, tomo VII, p. 434, 435.

(2) *OEuv.*, tomo I, p. 199.

(3) Descrivere ed illustrare il caos! Si può immaginare una spampanata maggiore di questa? Ma chiunque ha lette tutte le opere filosofiche del Descartes, potrà credere che questo filosofo fosse più atto a fare il caos, che a dissiparlo.

(4) *OEuv.*, tomo I, p. 170.

il Pascal scriveva che *tutta la filosofia non merita un'ora di fatica,* non si può credere che avesse l'occhio al Cartesianismo? E forse ancor più specialmente a quel famoso libro dei Princìpi, che si dee leggere *quattro volte*, secondo il consiglio o il precetto dell'autore, chi voglia cavarne profitto? Il qual libro è per lo più un ammasso d'ipotesi insussistenti, più degne di un romanziere o di un antico filosofo della scuola ionica e atomistica, che di uno scrittore di cose scientifiche. Fra le altre verità, il Descartes vi rigetta le cause finali, e soggiunge: « Nous » tâcherons seulement de trouver par la faculté de raisonner, » qu'il (Dio) a mise en nous, comment celles (le cose) que nous » apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produi» tes (1) ». Per tal modo egli condanna la ricerca delle cause ultime, che, fino ad un certo segno, è accessibile allo spirito dell'uomo, e ammette e considera come sostanza delle fisiche discipline l'inchiesta delle cause efficienti, che è assolutamente impossibile negli ordini della natura. Nel resto, le inezie e le contradizioni, anche filosofiche, non ci mancano. La sua distinzione fra l'infinito e l'indefinito, è molto piacevole (2). La quale è da lui altrove applicata non meno lepidamente alla quistione se il mondo sia finito o infinito (3), come pure ai componenti elementari della materia, ch'egli statuisce potersi dividere in un numero di parti indefinite (4). Ma se non vi sono atomi, cioè parti di materia indivisibili, secondochè egli si sforza di provare (5), come mai le parti della materia possono essere non infinite, ma indefinite solamente? Anche qui risplende quella singolar maniera di connettere, che è propria del nostro autore. Bellissimo poi è l'epilogo che fa della propria sapienza nella quarta parte. Ecco il titolo dei numeri centonovantanove e dugento. « Il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit » compris en ce qui a été expliqué en ce traité (6). Ce traité ne » contient aussi aucuns principes qui n'aient été reçus de tout » temps de tout le monde; en sorte que cette philosophie n'est » pas nouvelle, mais la plus ancienne et la plus commune qui » puisse être (7) ». Senza cercare come questa antichità si accordi colla pretensione del filosofo affermante che prima di lui non si seppe conoscere, nè dimostrare un solo vero specula-

(1) *Les princ. de la phil.*, part. 1. - *OEuv.*, tomo III, p. 81.
(2) *Ibidem*, p. 79, 80.
(3) *Lett. à M. Chanut.* - Tomo X, p. 46, 47.
(4) *Les princ. de la phil.*, part. 2. - *OEuv.*, t. III, p. 149, 159.
(5) *Ibidem*, p. 137, 138.
(6) *Ibidem*, p. 512, 513
(7) *Ibidem*, p. 513, 514

tivo, non ti par egli, leggendo que' due titoli e i paragrafi corrispondenti (che potrai cercare nel libro) di avere innanzi agli occhi la ricetta di un empirico, o il programma di un ciarlatano?

Nota XI. — « A dire le vrai », dice il Descartes, « il ne s'en » trouve pas tant dans le monde (degl'ingegni) qui soient propres » pour les spéculations de la métaphysique, que pour celles de » la géométrie (1) ». E in un altro luogo, scrivendo al Mersenne: « Les opinions de vos analystes touchant l'existence de Dieu, » et l'honneur qu'on lui doit rendre, sont, comme vous écrivez, » très-difficiles à guérir, non pas qu'il n'y ait moyen de donner » des raisons assez fortes pour les convaincre, mais pour que » ces gens-là, pensant avoir bon esprit, sont souvent moins » capables de raison que les autres; car la partie de l'esprit qui » aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit » plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques (2) ».

Caro Descartes, tu hai ragione, e ti sappiamo tanto più grado di averci insegnata questa verità, che hai avuto cura di corroborarla col tuo proprio esempio.

Nota XII. — L'idolatria dei coetanei e dei compatrioti del Descartes verso quest'uomo fu certo grande, ma non universale, e si trovano parecchie eccezioni onorevoli. Il Menjot, medico riputato del re di Francia nel secolo diciasettesimo, parla così del metodo dubitativo del Descartes: « Hippocrate met entre les » marques infaillibles du délire, de croire apercevoir des objets » qui ne s'offrent point à nos sens, ou de ne pas remarquer ceux » qui s'y présentent.... Descartes exige d'abord que son catéchu- » mène commence par devenir fou, en doutant, par exemple, » qu'il souffre de la douleur lorsqu'on le pique vivement. Ainsi » on peut dire, sans offenser cet auteur, que les petites maisons » servent de vestibule à sa philosophie, qui fait tant de bruit » dans le monde ». Tutta questa lettera, indiritta al celebre Daniele Huet, e pubblicata dal signor Cousin (3), merita di esser letta per vedere l'opinione che si aveva da molti di un uomo che ivi è chiamato *fumeus supra mensuram humanæ superbiæ;* epiteto aggiustatissimo, per significare la vanità incredibile di lui. Il valente medico aggiunge fra le altre cose: « C'est dommage que » la mort ait empêché M. Descartes de composer selon ses prin-

(1) *OEuv*, tomo I, p. 220.
(2) *Ibid.*, tomo VIII, p. 175.
(3) *Fragm phil.* Paris, 1838, tomo II, p 222 seq.

» cipes le corps entier de médecine qu'il méditait; il aurait bien
» donné à rire au public: si ce n'est plutôt un grand bonheur
» qu'un tel ouvrage n'ait pas paru, car il aurait coûté la vie à
» bien des malades ». E c' insegna che il Pascal disprezzava la filosofia cartesiana, e che la sua dimestichezza con alcuni de' suoi fautori non lo impedì « de s'en moquer ouvertement et de
» la qualifier du nom de *roman de la nature* ».

Nota XIII. — Il signor Cousin, parlando del Monologio di sant' Anselmo, dice che « c'est un antécédent faible sans doute,
» mais c'est un antécédent du grand ouvrage de Descartes, et,
» chose étrange, on y trouve plus d'une idée célèbre des *Médi-*
» *tations* (1) ». Io non trovo punto strano che il Descartes abbia copiato sant'Anselmo, senza citarlo; mi stupirebbe bensì che l'avesse superato, se fosse così vero, com'è falso (ne chieggo perdono al signor Cousin) che il Monologio o il Proslogio sia inferiore alle Meditazioni. Me ne appello a chiunque abbia letto i due scrittori.

Se il signor Cousin si fosse ricordato di quella curiosa lista *des pilleries de M. Descartes* che il Leibniz avea promesso all'Huet (della quale fa menzione una lettera del vescovo di Avranches data fuori da esso signor Cousin (2)), sarebbe cessata la sua meraviglia. Del resto, senza far del Descartes un ladro erudito, egli confessa altrove con prudente temperamento, che l'autore delle Meditazioni fu debitore, *sans s'en douter,* della prova *a priori* dell'esistenza di Dio *à ses premières études, à la tradition scolastique, et à saint Anselme* (3). Questa benignità si può comportare a un discepolo appassionato del Descartes; ma mi sembra che lo zelo di lui vada tropp' oltre quando gli detta in un altro luogo questa frase singolarissima, che sant'Anselmo *a dérobé à Descartes la preuve fameuse de l'existence réelle de Dieu* (4). Se l' autore italiano del secolo undecimo ebbe l'impertinenza di rubacchiare l'autor francese del secolo diciasettesimo, non si può negare che le opere filosofiche del secondo debbano essere *più forti* di quelle del primo.

Il Leibniz dice espressamente che il Descartes tolse (*a empruntée*) la sua prova dell' esistenza di Dio da sant' Anselmo, arcivescovo di Conturbia. Aggiunge che gli Scolastici rigettarono a torto tale argomento come un pretto paralogismo, e che « M.

(1) *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII*e *siècle*, leçon 9.
(2) *Ap.* Cousin, *Fragm. phil.*, tomo II, p. 284.
(3) *Cours de l'hist. de la phil. du XVIII*e *siècle*, leçon 25, not.
(4) *OEuvr. inéd. d'Abélard*, publ. par Cousin, Paris, 1836, p. ci.

» Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philosophie » scolastique au collége des Jésuites de la Flèche, a eu grande » raison de le rétablir (1) », accennando con queste parole che ad informare il Descartes del raziocinio di sant'Anselmo sarebbe bastata la sola menzione, solita a farsene nelle scuole per confutarlo. E parlando in generale, accusa altrove i Cartesiani di disprezzare l'antichità, « où M. Descartes a pris une bonne partie » de ses meilleures pensées (2) ».

Il Pelisson afferma che il Descartes, « nous a donné souvent, » pour des pensées toutes nouvelles, celles qui sont presque usées » dans Diogène Laerce, dans Plutarque et dans quelques-uns » des Pères de l'Église ». E aggiunge: « Je serais fort trompé si » son *je pense, donc je suis*, n'était pas pris mot pour mot d'un » traité qu'on attribue à saint Augustin (3) ». I furti del Descartes furono pure dimostrati dall'Huet nell'ottavo capitolo della sua Censura, e da altri.

Nota XIV. — Non v'ha forse un solo articolo del Cartesianismo, in cui l'autore sia sempre coerente a sè stesso, e faccia segno d'intendere pienamente la propria dottrina. Uno dei punti più capitali è, senza fallo, il dubbio preparatorio, di cui il Descartes parla a dilungo nel Metodo, nei Princìpi, nelle Meditazioni e in altri suoi scritti, senza nè anco subodorare l'intrinseca contradizione di questo procedere. Egli era sì persuaso che col dubbio si potesse ottenere qualche risultato positivo, ch'egli dice in un luogo molto piacevolmente: « Bien que les Pyrrhoniens » n'aient rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce » n'est pas à dire qu'on ne le puisse (4) ». Ma le obbiezioni de' suoi avversari, e segnatamente quelle del P. Bourdin, sagace e malizioso Gesuita (la cui polemica in certi luoghi potrebbe far ricordare quella del Pascal, se i tratti spiritosi non fossero rintuzzati dalla prolissità e dalle ripetizioni), gli fecero toccar con mano che l'impresa di fondare in aria non era così facile, come aveva creduto. Quindi è che, nelle scritture susseguenti, egli si trova spesso molto impacciato in questo proposito, e il modo in cui cerca di districarsi e le stranezze che proferisce per isguizzar di mano agli avversari, mostrano ch'egli aveva più desiderio che facoltà d'uscirne. Leviamone un saggio leggendo uno squarcio di lettera, intorno alla quistione se sia permesso di dubitare

(1) *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, lib 4, cap. 10 nelle *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 403, 404.

(2) *Op. omn. ed. Dutens*, tomo II, par. 1, p. 243.

(3) *Ap.* Cousin, *Fragm. phil.* Paris, 1838, tomo II, p. 227.

(4) *OEuv.*, tomo VII, p. 395.

dell'esistenza di Dio. « J'estime qu'il faut distinguer ce qui, dans
» un doute, appartient à l'entendement d'avec ce qui appartient
» à la volonté; car pour ce qui est de l'entendement, on ne doit
» pas demander si quelque chose lui est permise ou non, pour
» ce que ce n'est pas une faculté élective, mais seulement s'il le
» peut; et il est certain qu'il y en a plusieurs de qui l'entende-
» ment peut douter de Dieu, et de ce nombre sont tous ceux
» qui ne peuvent démontrer évidemment son existence, quoique
» néanmoins ils aient une vraie foi; car la foi appartient à la vo-
» lonté, laquelle étant mise à part, le fidèle peut examiner par
» raison naturelle s'il y a un Dieu et ainsi douter de Dieu. Pour
» ce qui est de la volonté, il faut aussi distinguer entre le doute
» qui regarde la fin, et celui qui regarde les moyens; car si quel-
» qu'un se propose pour but de douter de Dieu, afin de persis-
» ter dans ce doute, il pèche grièvement.... mais si quelqu'un
» se propose ce doute, comme un moyen pour parvenir à une
» connaissance plus claire de la vérité, il fait une chose tout-à-
» fait pieuse et honnête, pour ce que personne ne peut vouloir
» la fin, qu'il ne veuille aussi les moyens. Et dans la sainte Écri-
» ture même, les hommes sont souvent invités de tâcher à s'ac-
» quérir la connaissance de Dieu par raison naturelle; et celui-
» là aussi ne fait pas mal, qui pour la même fin ôte pour un
» temps de son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de
» la Divinité; car nous ne sommes pas toujours obligés de son-
» ger que Dieu existe (1) ». Si trovano in questo passo quasi
tanti errori, quante sono le parole. 1.° È falso che si possa cre-
dere colla volontà, dubitando coll'intelletto. 2.° È falso che bene
spesso l'intelletto non sia libero di dubitare o di credere. 3.° È
falso che sia spediente, per acquistare una perfetta cognizione di
Dio, il cominciare a volgere in dubbio la sua esistenza. La fede
in Dio è la vita dell'intelletto, come la carità è la vita del cuore;
perciò il rendersi ateo anche momentaneamente, a fine di cre-
dere in appresso, è come un ammazzarsi di propria mano, per
avere il piacere di risuscitare. 4.° È falso ed assurdo, per non
dir empio, che razionalmente e cristianamente ciò sia lecito, non
che *pio ed onesto*. 5.° È falso ed empio il voler inferire che dalle
Scritture si approvi e consigli questo dubbio. 6.° È falso che
faccia duopo dubitare di una verità, per esaminarla, quando
l'esame sia solamente indirizzato ad accrescere la cognizione
della verità posseduta. 7.° È falso che l'esame dubitativo sia le-
cito, benchè non si neghi che, ammesso il dubbio, l'esame sia

(1) V. la 7 object. *OEuv.*, tomo II, specialmente, p. 398 seqq. e 489 seqq.

permesso, anzi prescritto, non già per prolungare esso dubbio, ma per uscirne alla più presto, e ricuperare il vero perduto. 8.° Finalmente è falso che, nell'ordine intellettivo e morale, il dubitare di Dio sia lo stesso che il non pensarvi attualmente. Veggasi, se è possibile di accumulare più errori, ed errori più solenni, nel breve spazio di una pagina.

Nelle Ricerche della verità mediante i lumi di natura, il Descartes nella persona di Eudosso espone di nuovo la sua dottrina dell'apparecchio dubitativo: « C'est de ce doute universel » que, comme d'un point fixe et immutable, j'ai résolu de dé» river la connaissance de Dieu, de vous-même et de tout ce » que renferme le monde (1) ». Si avverta qui la lepidezza del porgere *un dubbio universale,* come *un punto fisso e immutabile.* Archimede chiedeva un appoggio stabile, per sollevare il mondo: Cartesio vuol puntare la sua leva nel vacuo, vuol creare tutte le cose, servendosi del nulla, come di materia opportuna al proposito. Ma il povero Eudosso un istante prima aveva detto: « Pouvez-vous douter de votre doute, et rester incertain si vous » doutez ou non? (2) » Dunque il dubbio presuppone la certezza, presuppone un atto affermativo precedente, che è il vero *punto fisso e immutabile* in cui si appoggia, e non può essere *universale.* Eudosso spiega più innanzi queste incomode esigenze del suo dubbio. « Il faut savoir ce que c'est que le doute, ce que » c'est que la pensée, avant d'être pleinement convaincu de la » vérité de ce raisonnement: *Je doute, donc je suis*, ou ce qui » revient au même: *Je pense, donc je suis.* Mais n'allez pas vous » imaginer qu'il faille, pour le savoir, faire violence à notre es» prit et le mettre à la torture pour connaître *le genre le plus » proche* et *la différence essentielle,* et en composer une définition » en règle. Il faut laisser tout cela à celui qui veut faire le pro» fesseur ou disputer dans les écoles. Mais quiconque veut exa» miner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les con» çoit, ne pout être assez privé d'esprit pour ne pas voir clai» rement, toutes les fois qu'il voudra y faire attention, ce que » c'est que le doute, la pensée, l'existence, et pour avoir besoin » d'en apprendre les distinctions.... Au nombre des choses qui » sont en elles-mêmes aussi claires et peuvent être connues par » elles-mêmes, il faut mettre le doute, la pensée, l'existence. — » Je ne pense pas qu'il ait jamais existé quel qu'un d'assez stu» pide pour avoir eu besoin d'apprendre ce que c'est que l'exis» tence, avant de pouvoir conclure ed affirmer qu'il est; il en

(1) *OEuv.*, tomo XI, p. 353.
(2) *Ibidem*, vedi anche p 268.

» est de même de la pensée et du doute. J'ajoute même qu'il » ne peut se faire qu'on apprenne ces choses autrement que de » soi-même et qu'on en soit persuadé autrement que par sa » propre expérience, et par cette conscience et ce témoignage » intérieur que chacun trouve en lui-même, quand il examine » les choses (1) ». Qui Cartesio confonde la cognizione e la certezza colla disciplina, ma è costretto di confessare che per poter dubitare bisogna conoscere con chiarezza che cosa sia *il dubbio, il pensiero* e *l'esistenza*. Il che, come ognun vede, è una bazzecola che non toglie al dubbio il privilegio di essere universale.

Chiuderò questa nota, recando le parole del Regio sul dubbio cartesiano: « Cartesius... sub specie majoris acquirendæ certitudinis, omnia habuit dubia, necnon pro falsis esse habenda » statuit. Neque hæc dubitatio se dumtaxat ad res creatas et » contingentes extendit, sed ipsam quoque Numinis (sententia » sane horrenda, abominanda, et nulli Christiano ferenda) exis» tentiam complectitur. Eja! An res nulla ante enormem istam » dubitationem fuit certa? An non vividissimo sensu ante illam » dubitationem de existentia sui fuit certus et majorem per du» bitationem acquisivit certitudinem? An non ante vixit sine Deo » in mundo? An antea nulla fuit allata ratio, quæ certo Dei exis» tentiam demonstret: fuitne ab ipsa mundi creatione e creatu» ris perspecta et intellecta ejus æterna potentia et divinitas? An » voluit Apostolo major videri, gentesque excusare, quod iis non » sufficiens fuerit occasio Dei existentiam cognoscendi, et quod » Deum tamquam Deum cognoscentes, non coluerint, et ei gra» tias non egerint? (2) » Vedi anche la Censura dell'Huet.

Nota XV. — Le opere del Descartes non hanno pure il pregio dell'ordine e della precisione: lo stile vi è mediocre, salvo una certa disinvoltura, che in Francia è comunissima. L'influenza dell'opinione sul giudizio eziandio dei savi è tale, che non è meraviglia se da molti si è ammirato lo stile filosofico di Cartesio, quando il vero si è che nelle materie speculative egli manca spesso d'ordine, e quasi sempre di limpidezza e di precisione. L'Ancillon lo avvertì, parlandone in questi termini: « Pace tanti » viri dicere ausim, nihil esse ea scriptorum ejus parte quam » nunc evolvo, perturbatius, et ob plane intolerabilem tautolo» giam tædii plenius (3) ».

(1) *OEuv.*, tomo XI, p. 369, 370.

(2) Regius, *Cartes. ver. Spinoz. architect.* Franequeræ, 1719, cap. 2, n 3, p. 11, 12

(3) Lud. Frid. Ancillon, *Jud. de judic. circa argum. cartes. pro exist. Dei.* Berol., 1792, p. 15

Nota XVI. — La presunzione e l'arroganza incredibile del Descartes trapelano quasi a ogni faccia delle sue opere, e si mostrano coi loro due effetti consueti, cioè con una stima eccessiva delle cose proprie, e un eccessivo disprezzo di quelle degli altri, senza eccezione di sorta. « Je sui toujours demeuré ferme », dic' egli, « en la résolution que j'avais prise de ne supposer au» cun autre principe que celui dont je viens de me servir pour » démontrer l'existence de Dieu et de l'âme » (con un circolo vizioso più chiaro del sole), « et de ne recevoir aucune chose » pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine, » que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomè» tres; et néanmoins j'ose dire que non-seulement j'ai trouvé » moyen de me satisfaire en peu de temps, etc. (1) ». Si può immaginare qualche cosa di più ridicolo, che un uomo il quale ripudia tutte le idee ricevute più universalmente, fa professione di non ammetter per vere se non *le cose più chiare e più certe delle dimostrazioni geometriche*, e *trova il modo di soddisfare a sè stesso in poco tempo* con un sistema che è un tessuto continuo di leggerezze, di errori, e dei paralogismi più enormi e più sperticati che si trovino al mondo? « Je pensai », dice il Descartes, « que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne » sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'é» tant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs » personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les » simples raisonnements que peut faire naturellement un hom» me de bon sens touchant les choses qui se présentent (2) ». Il filosofo francese confonde quell'appropriarsi che ogni uomo dee fare della scienza colla scienza stessa; rompe il vincolo che collega insieme gl'individui e le generazioni, facendo della specie umana un ente unico, e attribuendo una successione continua alla sua vita; annienta la tradizione scientifica, il perfezionamento successivo, e distrugge il sapere; riduce l'uomo alle sue forze individuali, lo sequestra dalla società, e ne rende l'ingegno impotente; antepone infine il semplice buon senso alla ragione, il metodo naturale e disordinato al metodo artifiziale e scientifico, la natura greggia ai perfezionamenti dell'arte: il che è la morte del sapere e di ogni opera umana. « J'ai tâché de » trouver en général les principes ou les premières causes de » tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien con» sidérer pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer » d'ailleurs que de certaines sémences de vérités qui sont natu-

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 168.
(2) *Disc. de la méth.*, nelle *OEuv.*, tomo I, p 134, 135.

» rellement en nos âmes... Ensuite de quoi, repassant mon es-
» prit sur tous les objets qui s'étaient jamais présentés à mes
» sens, j'ose bien dire que je n'y ai remarqué aucune chose, que
» je ne puisse commodément expliquer par les principes que
» j'avais trouvés (1) ». Egli è vero che poco prima avea detto :
« Je n'ai jamais fait beaucoup d'état des choses qui venaient de
» mon esprit (2) ». Ma accorda, se puoi, quest'atto di modestia
colla professione di un uomo che crede di sapere e potere egli
solo più di tutto il genere umano, presente e passato, e pretende
di riedificare *ab ovo* e da sè solo la scienza universale. Le sue
paralogistiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio e della spiri-
tualità dell'anima « égalent ou même surpassent en certitude et
» évidence les démonstrations de la géométrie (3) ». « Je dirai
» de plus, qu'elles sont telles, que je ne pense pas qu'il y ait au-
» cune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir
» de meilleures; car l'importance du sujet et la gloire de Dieu,
» à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici
» un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume (4) ».
Uno spigolistro filosofo potrebbe parlar meglio? « Je les crois si
» nécessaires, que je me persuade que sans elles on ne peut ja-
» mais rien établir de ferme et d'assuré dans la philosophie (5) ».
« Mon opinion est que le chemin que j'y prends pour faire con-
» naître la nature de l'âme humaine, et pour démontrer l'exis-
» tence de Dieu, est l'unique par lequel on en puisse venir à
» bout (6) ». Dunque la specie umana in tutti i secoli anteriori,
fino al 1637, non avea trovato il vero modo di conoscere la di-
gnità propria e l'esistenza del suo Creatore. Del resto, quanto
sia *ferma* e *sicura* la base piantata dal Descartes, la storia della
filosofia europea, da lui in poi, lo ha provato.

Se questa iattanza indicibile, questo sentire così altamente di
sè medesimo e dei propri trovati, Cartesio avuto l'avesse nelle
matematiche, in cui il suo valore ed i meriti erano grandi, si
potrebbe scusare, e in un certo modo anche lodarsi. L'audacia
e la confidenza del vero ingegno, che ha coscienza delle proprie
forze, mi piace, perchè mi dà indizio di un animo valoroso: ella
è spesso richiesta per combattere l'errore, per vincere le con-
trarie ed ingiuste opinioni, per imporre silenzio alla turba fa-

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 195.
(2) *Ibid.*, p. 191.
(3) *Ibid.*, p. 220.
(4) *Ibid.*, p. 219.
(5) *Ibid.*, tomo II, p. 79
(6) *Ibid.*, tomo VIII, p. 393.

stidiosa ed innumerabile degli sciocchi, degl' invidiosi e degl'ignoranti. Ma quando il Descartes parla in tal modo di sè stesso, come filosofo, e de' suoi aborti speculativi, egli riesce affatto intollerabile. Quando si mette al di sopra di tutti i pensatori, non solo dell'età sua, ma di ogni tempo, non c'è più verso di poterlo scusare; perchè, se bene la sua sufficienza filosofica fosse stata somma, l'anteporsi ai più gran savi dei bassi tempi e dell'antichità, a san Tommaso, a san Bonaventura, a sant'Anselmo, a sant'Agostino, a Platone, ad Aristotile, a Pitagora, all'Italia e alla Grecia, all'Oriente e all'Occidente riuniti insieme, sarebbe stato ridicolo. Questo disprezzo degli altri scrittori di ogni tempo e di ogni riputazione, e dell'autorità degli uomini in universale, è frequentissima nel nostro. Abbiamo veduto altrove in che termini parlasse del gran Galileo. Egli disprezza espressamente le opere del Campanella (1); il quale fu pure uno degli uomini più dotti, più universali, e degl'ingegni più singolari del suo tempo; e come filosofo, non ostante le sue imperfezioni, è di gran lunga superiore al Descartes (2). Altrove, parlando dello stesso Campanella, così si esprime: «Pour la doctrine, il y a » quinze ans que j'ai vu le livre *De sensu rerum* du même au» teur avec quelques autres traités, et peut-être que celui-ci » (quello di cui si parla nel contesto) «était du nombre; mais » j'avais trouvé dès lors si peu de solidité en ses écrits, que je » n'en avais rien du tout gardé en ma mémoire; et maintenant » je ne saurais en dire autre chose, sinon que ceux qui s'égarent » en affectant de suivre des chemins extraordinaires, me sem» blent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en » compagnie, et en suivant les traces de beaucoup d'autres (3) ».

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p 18.

(2) Si può conghietturare che il Descartes non amasse molto gli autori e le cose italiane, come non amava il cielo d'Italia, stimato da lui insalubre pe' suoi nazionali. Onde scriveva al P. Mersenne: « Vo» tre voyage d'Italie me donne de l'inquiétude, car c'est un pays fort » malsain pour les Français » (specialmente la Sicilia, a causa de' suoi *ciceri*); « surtout il y faut manger peu, car les viandes de là nour» rissent trop ». (*OEuv*., tomo VIII, p. 176, 177). Pare che da un mezzo secolo in qua i Francesi non abbiano più paura di avvelenarsi, se non si vuol credere che il loro amor per l'Italia provenga dall'aver le cose italiane meno di sugo, che anticamente, il che è indubitato. Nel resto, se il Descartes vivesse oggidì, il suo stomaco delicato avrebbe la consolazione di veder la gastronomia parigina tener la mestola in mano per quasi tutta la Penisola, e potrebbe mangiare anche in Italia della zuppa alle *finesherbes*.

(3) *OEuv.*, tomo VII, p 417, 418.

Come mai il povero Descartes non s'accorse che scriveva in queste righe la propria condanna? Ma egli non si mostra più riverente verso le grandi scuole dell'antichità e dei bassi tempi. » Je dis hardiment que l'on n'a j'amais donné la solution d'au» cune question, suivant les principes de la philosophie pèripa» téticienne, que je ne puisse démontrer être fausse ou non re» cevable (1)». Un pazzo in delirio potrebbe dire una cosa più enorme di questa, che da Aristotile fino a san Tommaso, in quella magnifica seguenza dei filosofi del Peripato, non si è saputo dimostrare sodamente un solo vero? « Je ne veux pas exa» miner ce que d'autres ont su, ou ont ignoré. Il me suffira de » noter que, quand même toute la science que nous pouvons dé» sirer se trouverait dans les livres, ce qu'ils renferment de bon » est mêlé de tant d' inutilités, et dispersé dans la masse de tant » de gros volumes. que pour les lire il faudrait plus de temps » que la vie humaine ne nous en donne, et pour y reconnaître » ce qui est utile, plus de talent que pour le trouver nous-mè» mes. C'est ce qui me fait espérer que le lecteur ne sera pas » fâché de trouver ici une voie plus abrégée, et que les vérités » que j'avancerais lui agréeront, quoique je ne les emprunte » pas à Platon ou à Aristote (2)». Che cosa direbbe il valente filosofo se vivesse ai dì nostri? Qual leggerezza maggiore, che il pretendere la copia dei libri al ripudio di ogni scienza tradizionale? che il rendere inutili tutte le fatiche dei nostri antecessori, perchè la mole ne è troppo vasta? che il rigettare i libri eccellenti, in dispetto dei cattivi e de' mediocri? Forse che Platone e Aristotile, citati in questo passo, scrissero anche troppo? E la vita umana non basta a leggerli e ad intenderli? Si avverta come il Descartes su questo e cento altri articoli, è il vero padre di quella frivola letteratura, disprezzatrice degli antichi, insofferente di ogni studio un po' faticoso, la quale cominciò a regnar largamente nell'età passata, e dura tuttavia al dì d'oggi. Se non che, il disprezzo del Descartes per l'autorità degli uomini non riguarda solo i libri e i filosofi, ma è universale. Ond'egli così parla al Gassendi: « Vous devriez vous souvenir, ô » chair, que vous parlez ici à un esprit qui est tellement déta» ché des choses corporelles, qu'il ne sait pas même si jamais il » y a eu aucuns hommes avant lui, et qui partant ne s'émeut » pas beaucoup de leur autorité (3) ». E tal è infatti il prelimi-

(1) *OEuv.*, tomo IX, p. 27, 28.

(2) *Rech de la vérité*, etc. Préamb., nelle *OEuv.*, t II, p 335, 336.

(3) *OEuv*, tomo II, p. 261. Pietro Gassendi nelle sue obbiezioni chiama il Descartes *ô esprit*, e questi gli risponde, chiamandolo *ô chair*, *ô très-bonne chair*.

nare della sua filosofia, fondata sul dubbio universale e sulla considerazione solitaria del proprio animo. Tuttavia, s'egli facea così poco caso dell'autorità e dei libri degli altri, non voleva già che gli altri facessero la medesima stima delle cose sue proprie. Onde, parlando del suo libro dei Princìpi, consiglia agli studiosi di leggerlo per ben quattro volte (1). Il qual consiglio (che suppone in chi lo riceve un coraggio e una pazienza eroica) se si ragguaglia col passo citato, dove si sconfortano indirettamente i lettori dal leggere Aristotile e Platone anche una volta sola, è veramente saporitissimo. Donde mai l'insigne scrittore prese tanta fidanza? Forse dalla seguente osservazione, che fa egli stesso in una sua lettera: « Si ceux des Petites-Maisons » faisaient des livres, ils n'auraient pas moins » (e perchè non più?) « de lecteurs que les autres (2) ». Hai ragione, caro il mio Descartes, e le tue opere filosofiche ne sono una prova.

La manìa di essere enciclopedico, che nel secolo passato e nel corrente nocque tanto al sodo sapere, fu anche avvalorata dall'esempio e dai precetti del Descartes, il quale nelle sue Regole così parla: « Ce qu'il faut d'abord reconnaître, c'est que » les sciences sont tellement liées ensemble, qu'il est plus facile » de les apprendre toutes à la fois, que d'en détacher une seule » des autres. Si donc on veut sérieusement chercher la vérité, il » ne faut pas s'appliquer à une seule science; elles se tiennent tou» tes entre elles et dépendent mutuellement l'une de l'autre (3) ». Cartesio comprovò colla propria esperienza quali sieno i risultati di questa scienza universale; imperocchè, dalla matematica e qualche particella delle scienze fisiche in fuori, qual è il giovamento da lui recato alle umane discipline? Ora si sa che gli studi enciclopedici sono impossibili a chi vuol essere dotto e non cerretano; onde il solo modo di conoscere le scienze straniere, per quanto si connettono con quell'una o quelle poche onde si fa special professione, consiste nel sapersi valere con senno dei lavori degli altri, anzichè nel volerci dar opera direttamente da sè medesimo.

Nota XVII. — La proposizione del Vico, che *il vero si converte col generato o col fatto*, è indubitata, rispetto a Dio, ma sarebbe falsa se all'uomo si applicasse. Infatti il vero da noi conoscibile non è un parto od un fatto umano, ma un parto o un fatto divino. L'Ente, come intelligente e intelligibile, genera sè

(1) *OEuv.*, tomo III, p. 21, 22.
(2) *Ibid.*, tomo VIII, p. 410.
(3) *Ibid.*, tomo XI, p. 203, 204.

stesso, e come onnipotente crea le esistenze; la qual generazione e creazione costituiscono il vero intelligibile e sovrintelligibile a rispetto nostro, apprensibile col lume naturale e rivelato.

La conversione del vero col fatto è quella dell'ideale col reale. Ora la medesimezza dell'ideale e del reale si verifica nel giro dell'Ente, e non in quello delle esistenze.

Nota XVIII. — Lutero diminuì il sovrintelligibile in alcuni dogmi, come nell'Eucaristia, negando la transustanziazione, atteso la connessità intima che ha il sacrificio colla costituzione del sacerdozio cattolico. Il dogma fu alterato in odio del rito e della più alta funzione sacerdotale, cioè di esso sacrificio. Calvino proseguì l'opera, e annullò affatto la sostanza del dogma eucaristico, come spiantò al tutto la gerarchia. Durante questa prima epoca del protestantismo, si scorge che lo sforzo principale de' suoi capi mira a distruggere l'instituzione della Chiesa visibile, anzichè a combattere l'Idea considerata in sè stessa.

Nota XIX. — L'attitudine a mettere in rilievo e scolpire i pensieri, è propria specialmente degl'Italiani, perchè essi soli, fra i popoli moderni, posseggono l'ingegno scultorio. Gli Spagnoli, i Tedeschi, i Fiamminghi e i Francesi ebbero scuole di pittura meritamente celebri; laddove presso nessuna nazione moderna, fuori degl'Italiani, fiorì una scuola propria di statuaria; e se qualche straniero scolpì con lode, egli non fece setta nella sua patria, perchè si creò in Italia, e imitò i gran modelli del getto e della marmoraria italiana.

Nota XX. — I Sociniani furono i forieri dei moderni razionalisti di Germania in ciascuno di quei tre punti. Le differenze che corrono fra loro, sono di poca importanza, e si possono ridurre a due capi. 1.° I razionalisti aggiunsero al concetto sociniano l'elaborazione scientifica, propria della età moderna in generale, e dei Tedeschi in particolare: il razionalismo è la scienza di cui il Socinianismo è il catechismo. 2.° I razionalisti tedeschi, conservando tuttavia il genio della loro nazione, discordano onninamente dal loro proprio sistema. Incalzati da una logica irrepugnabile, e giunti al colmo della miscredenza, vorrebbero riscattarsene e salvar l'Idea dal naufragio in cui prima la gerarchia e le tradizioni, poscia la Bibbia stessa perirono. Di qui hanno origine quei vani tentativi per creare un Cristianesimo razionale, che non istà a martello, nè può reggere, non dirò agli assalti, ma al soffio della logica. Gl'increduli alla francese, come l'anonimo di Wolfenbüttel, sono rari in Germania, e vi han-

no poco credito. All'incontro gli antichi Sociniani, dediti per lo più alle faccende e ai piaceri, corrotti e sparsi nella vita esteriore, si riposavano lieti e tranquilli nel loro fiacco ed imbelle deismo.

Nota XXI. — Fra tutti gli articoli della dottrina cartesiana, quello che colloca la base del vero nel sentimento della propria esistenza, è più fondamentale, più importante e più ripetuto dall'autore. Niuno però ne inferisca che il Descartes ne avesse un concetto molto chiaro, e che la dottrina contenuta nelle varie opere di lui sia perfettamente d'accordo seco, almeno su questo punto; imperocchè ciò sarebbe un miracolo troppo grande, avendo rispetto a una testa così illogica e balzana, come quella di Renato. Gli avvenne a questo proposito il medesimo che intorno alle altre parti del suo sistema; imperocchè da principio egli mise fuori il suo pronunziato in modo assoluto, senza pesarlo e misurarne le conseguenze; ma ben tosto le obbiezioni mossegli da ingegni per lo più migliori del suo, lo obbligarono a rifarsi indietro e a modificare la sua sentenza. Con che garbo, sagacità e coerenza potrai giudicarlo da te stesso, o mio buon lettore, se avrai pazienza di legger la polemica cartesiana che mi sono adoperato di raccogliere e stringere in poche pagine, e metterti innanzi agli occhi con questa nota.

« Je suis, j'existe, cela est certain (1). Il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition je suis, j'existe, est » nécessairement vraie (2) ». « Il est très-certain que la connais- » sance de mon être, ainsi précisément pris, ne dépend point » des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue; par » conséquent, elle ne dépend d'aucune de celles que je puis » feindre par mon imagination (3) ». Ecco il principio fondamentale che il Descartes stabilisce in questi luoghi come indipendente da ogni altra cognizione, come autonomo, evidente, valido per sè stesso. Egli non subodora nemmeno 1.° che il sentimento della propria esistenza non può essere pensato senza una idea generale e astratta; 2.° che ogni idea generale e astratta presuppone una idea universale e concreta; e 3.° che l'idea universale e concreta, essendo quella di Dio, ne segue che in Dio, e non nel sentimento della propria esistenza, si dee collocare il primo Vero, e che quindi il primo concetto nell'ordine dello scibile s'immedesima colla prima cosa nel giro della realtà.

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 251.
(2) *Ibid*, p. 248.
(3) *Ibid*, p. 252.

Una considerazione più ovvia di questa, e che tuttavia sfuggì all'accorgimento del Descartes, si è che nelle sue prime Meditazioni, dove stabilisce il suo principio e lo innesta sul dubbio universale, egli va del continuo argomentando, valendosi d'idee generali, facendo dei giudizi e dei sillogismi; cose tutte che ripugnano al suo processo. Imperocchè, come mai si possono ammettere e adoperare idee generali, quando si son rivocate in dubbio perfino le verità matematiche, e si ristringe la certezza a un fatto meramente individuale? Ovvero, come si può giudicare e sillogizzare senza idee generali? E come si può ragionare senza tener per buone le regole del raziocinio, senza credere alla logica, senza valersi della parola, e quindi aver fede al linguaggio, all'esistenza degli altri uomini, delle cose sensibili, e via discorrendo? Ma il Descartes non riceve alcuna angustia di spirito da queste difficoltà, perchè non ne ha il menomo sentore; e si mostra così nemico del raziocinio ne' primi suoi progressi (benchè ne faccia un continuo uso), che purga da questa macchia la forma entimematica del suo radicale aforismo. Infatti nel rispondere alle obbiezioni fattegli, così si esprime: « En disant, *je pense, donc je suis*, l'auteur des instances » veut que je suppose cette majeure, *celui qui pense est*.... Cet » auteur suppose que la connaissance des propositions particu- » lières doit toujours être déduite des universelles, suivant » l'ordre des syllogismes de la dialectique; en quoi il montre » savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car » il est certain que pour la trouver, on doit toujours commen- » cer par les notions particulières, pour venir après aux géné- » rales, bien qu'on puisse aussi réciproquement, ayant trouvé » les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi quand » on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne » lui fera point entendre en général, que *lorsque de deux qua- » lités égales on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux*, » ou, *que le tout est plus grand que ses parties*, si on ne lui en » montre des exemples en des cas particuliers (1) ». E altrove: « Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pen- » sent, c'est une première notion, qui n'est tirée d'aucun syl- » logisme; et lorsque quelqu'un dit: *je pense, donc je suis* ou » *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme » par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose » connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit; » comme il paraît de ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, » il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui*

(1) *OEuv.*, tomo II, p. 305, 306.

» *pense est* ou *existe;* mais au contraire elle lui est enseignée
» de ce qu'il sent en lui-même: qu'il ne se peut pas faire qu'il
» pense s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de for-
» mer les propositions générales de la connaissance des particu-
» lières (1) ». Lo Spinoza nella sua esposizione dei princìpi car-
tesiani, interpreta nello stesso modo il pronunziato del suo mae-
stro: « Notandum hanc orationem *dubito, cogito, ergo sum*,
» non esse syllogismum, in quo major proposito est omissa. Nam
» si syllogismus esset, præmissæ clariores et notiores deberent
» esse quam ipsa conclusio: *ergo sum:* adeoque *ego sum* non
» esset primum omnis cognitionis fundamentum; præterquam
» quod non esset certa conclusio; nam ejus veritas dependeret
» ab universalibus præmissis, quas dudum in dubium auctor
» revocaverat; ideoque *cogito, ergo sum* unica est propositio,
» quæ huic, *ego sum cogitans,* æquivalet (2) ».

In una lettera al Clerselier, il nostro autore spiega chiaramente in che senso egli pigli il *cogito* come primo vero o principio. « Le mot de principe se peut rendre en divers sens, et
» c'est autre chose de chercher une *notion commune*, qui soit
» si claire et si générale, qu'elle puisse servir de principe pour
» prouver l'existence de tous les êtres, les *entia,* qu'on connaî-
» tra. Au premier sens on peut dire que *impossibile est idem*
» *simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut générale-
» ment servir, non pas proprement à faire connaître l'existence
» d'aucune chose, mais seulement à faire que, lorsqu'on la con-
» naît, on en confirme la vérité par un tel raisonnement: *Il est*
» *impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle*
» *chose est; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas.*
» Ce qui est de bien peu d'importance et ne nous rend de rien
» plus savants. En l'autre sens, le premier principe est *que no-*
» *tre âme existe,* cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit
» plus notoire. J'ajoute aussi, que ce n'est pas une condition
» qu'on doive requérir au premier principe que d'être tel que
» toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver
» par lui: c'est assez qu'il puisse servir à en trouver plusieurs et
» qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépende, ni qu'on puisse
» plutôt trouver que lui. Car il se peut faire, qu'il n'y ait point
» au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se
» puissent réduire; et la façon dont on réduit les autres propo-
» sitions à celle-ci, *impossibile est idem simul esse et non esse,*

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 426, 427.

(2) Spinoza, *De c. princ. phil more geom. dem.*, par. 1, nelle *Oper*, *ed. Paulus*, Jenæ, 1802, tomo I, p. 4, 5.

» est superflue, et de nul usage; au lieu que c'est avec très-
» grande utilité qu'on commence à s'assurer de *l'existence de*
» *Dieu*, et ensuite de celle de toutes les autres créatures, *par la*
» *considération de sa propre existence* (1) ». Il Descartes sarebbe stato impacciato, se alcuno gli avesse chiesto da che principio si debbono dedurre le verità che non si possono inferire da quella ch'egli stabilisce come sola primitiva; giacchè in tal caso, per sua confessione, bisognerebbe ammettere più principi. Ma ciò che a noi qui importa di avvertire, si è che nel passo citato il fatto della propria esistenza si dà come il *primo principio* generativo di altri veri, e gli assiomi si rigettano come infecondi, e buoni, al più, per *confermare la verità* delle cose che già si conoscono.

Nelle Regole per l'indirizzo dello spirito, Cartesio si allarga maggiormente sul punto fondamentale del psicologismo, e cerca di provarne la ragionevolezza con maggior ingegno che nelle altre sue opere. « Qu'un homme », dic'egli, « se propose pour
» question d'examiner toutes les vérités à la connaisance des-
» quelles l'esprit humain peut suffire, question que selon moi
» doivent se faire au moins une fois en leur vie ceux qui veu-
» lent sérieusement arriver à la sagesse; il trouvera à l'aide
» des règles que j'ai données, que la première chose à con-
» naître c'est l'intelligence, puisque c'est d'elle que dépend la
» connaissance de toutes les autres choses, et non réciproque-
» ment (2) ». Appunto per questa ragione, l'intelligenza non può essere logicamente il primo oggetto dei nostri studi. Ciò che segue ci somministra il modo di provarlo. « Pour ne pas rester
» dans une incertitude continuelle sur ce que peut notre esprit....
» avant d'aborder la connaissance de chaque chose en particu-
» lier, il faut une fois en sa vie s'être demandé quelles sont
» les connaissances que peut atteindre la raison humaine. Pour
» y réussir, entre deux moyens également faciles, il faut toujours
» commencer par celui qui est le plus utile. — Cette méthode
» imite celle des professions mécaniques qui n'ont pas besoin du
» secours des autres, mais qui donnent elles-mêmes les moyens
» de construire les instruments qui leur sont nécessaires. Qu'un
» homme, par exemple, veuille exercer le métier de forgeron;
» s'il était privé de tous les outils nécessaires, il serait forcé
» de se servir d'une pierre dure, ou d'une masse grossière de
» fer au lieu d'enclume; de prendre un caillou pour marteau,
» se disposer deux morceaux de bois en forme de pinces et de
» se faire ainsi les instruments qui lui sont indispensables. Cela

(1) *OEuv.*, tomo IX, p. 442, 443.
(2) *Ibidem*, tomo XI, p. 243.

» fait, il ne commencera pas par forger pour l'usage des au-
» tres des épées et des casques, ni rien de ce qu'on fait avec le
» fer; avant tout il se forgera des marteaux, une enclume, des
» pinces, et tout ce dont il a besoin. De même ce n'est pas à
» notre début, avec quelques règles peu éclaircies, qui nous
» sont données par la constitution même de notre esprit plutôt
» qu'elles ne nous sont enseignées par l'art, qu'il faudra de
» prime abord tenter de concilier les querelles des philosophes
» et résoudre les problèmes des mathématiciens. Il faudra d'a-
» bord nous servir de ces règles pour trouver ce qui nous est
» nécessaire à l'examen de la vérité, puisqu'il n'y a pas de rai-
» son pour que cela soit plus difficile à découvrir qu'aucune des
» questions qu'on agite en géométrie, en physique, ou dans les
» autres sciences. — Or ici il n'est aucune question plus impor-
» tante à résoudre que celle de savoir ce que c'est que la con-
» naissance humaine, et jusqu'où elle s'étend, deux choses que
» nous réunissons dans une seule et même question, qu'il faut
» traiter avant tout d'après les règles données plus haut. C'est
» là une question qu'il faut examiner une fois en sa vie, quand
» on aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche
» contient toute la méthode, et comme les vrais instruments de
» la science. Rien ne me semble plus absurde que de discuter
» audacieusement sur les mystères de la nature, sur l'influence
» des astres, sur les secrets de l'avenir, sans avoir une seule
» fois cherché si l'esprit humain peut atteindre jusque-là (1) ».
L'intelligenza è adunque il solo strumento con cui si può conseguire il vero. Ma, ciò posto, non è egli assurdo l'incominciare lo studio, esaminando l'instrumento, poichè non si può far questo esame, senza mettere in opera l'instrumento medesimo? La mente studia sè, per via di sè; ella è costretta a un circolo vizioso, finchè non esce dei propri limiti. L'unico spediente che le soccorra per evitare questo paralogismo, si è di cercare un appoggio nel vero assoluto, di cui ella ha l'intuito. Tanto è falso che il vero assoluto dipenda dalla struttura della nostra intelligenza, che anzi il lume intellettivo (chiamato dal Descartes *naturale*, come testè vedremo) onde il nostro spirito s'informa non è altro che esso vero assoluto. L'intelletto finito non crea già il vero, conforme alla sentenza cartesiana, rinnovata e amplificata con molto maggiore profondità dalla filosofia critica; sì bene il vero crea l'intelletto finito. Il Leibniz diceva: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* Meglio ancora si direbbe: *Nihil est in intellectu hominis,*

(1) *OEuv.*, tomo XI, p. 244, 245, 246.

quod prius non fuerit in intellectu Dei, ne excepto quidem ipso hominis intellectu. Perciò, quando il pensiero nostro incomincia dalla contemplazione obbiettiva del vero, non si separa in effetto da sè, ma studia la conoscenza stessa nel suo obbietto e nella sua fonte; la studia non in sè medesimo, che la riceve, ma nel principio, da cui scaturisce. Lo studio del vero assoluto è anche studio dell'instrumento, non in sè stesso, ma nell'artefice; e la scienza che ne risulta, è una spezie di psicologia ontologica, che dee essere la base dell'altra. Fuori di questo modo, lo studio dell'instrumento cogitativo è impossibile. Lo stesso Cartesio il concede, senz'avvedersene, divisando le *regole* secondo le quali l'uomo dee studiare la propria intelligenza, e la cui notizia pertanto dee essere la prima di tutte. Ora, che cosa sono queste regole, se non l'Intelligibile, principio e norma del nostro pensiero?

Nel resto, non è qui mio proposito di confutare il psicologismo cartesiano, ma solo di chiarirne il vero concetto. Se si ragguaglia l'ultimo passo coi precedenti, trovasi già una variazione notabile nelle dottrine del Descartes. Nelle Regole non si tratta solamente di esordire l'inchiesta filosofica dal fatto primitivo dell'intelligenza, come nelle Meditazioni, ma di studiare essa intelligenza, procedendo secondo certi canoni che debbono ragionevolmente precorrere a ogni altra investigazione. Questi canoni risultano da alcune idee ingenite che si trovano nello spirito dell'uomo. « L'âme humaine possède je ne sais quoi de divin, » où sont déposés les premiers germes des connaissances uti- » les (1) ». Vedete come in queste parole l'autore rasenta l'ontologismo? Il divino è veramente fuori dell'anima; ma si può dir nell'anima, in quanto l'anima stessa è nel divino: in *ipso (Deo) enim vivimus, movemur et sumus* (2). Vedete ancora come, mettendo il divino nell'anima in senso diverso dal vero ontologismo, la sentenza cartesiana si accosta al panteismo di Amedeo Fichte? E questo elemento divino non consiste già in un fatto, com'è l'esistenza individuale, ma in alcune verità generali e assolute. « Les choses.... peuvent être appelées ou absolues ou relatives. » J'appelle absolu tout ce qui est l'élément simple et indécom- » posable de la chose en question, comme, par exemple, tout » ce qu'on regarde comme indépendant, cause, simple, univer- » sel, un, égal, semblable, droit, etc., et je dis, que ce qu'il y a » de plus simple est ce qu'il y a de plus facile, et ce dont nous » devons nous servir pour arriver à la solution des questions.

(1) *Œuv.*, tomo XI, p. 217.
(2) Act. XVII, 28.

» — J'appelle relatif ce qui est de la même nature ou du moins » y tient par un côté, par où l'on peut le rattacher à l'absolu et » l'en déduire. Mais ce mot renferme encore certaines autres » choses que j'appelle des rapports, tel est tout ce qu'on nomme » dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissem- » bable, oblique, etc. Ces rapports s'éloignent d'autant plus de » l'absolu qu'ils contiennent un plus grand nombre de rapports » qui leur sont subordonnés, rapports que notre règle recom- » mande de distinguer les uns des autres, et d'observer dans » leur connexion et leur ordre mutuel, de manière que, passant » par tous les degrés, nous puissions arriver successivement à ce » qu'il y a de plus absolu. Or, tout l'art consiste à chercher tou- » jours ce qu'il y a de plus absolu. En effet, certaines choses sont » sous un point de vue plus absolues que sous un autre, et envisa- » gées autrement, elles sont plus relatives. Ainsi l'universel est plus » absolu que le particulier, parce que sa nature est plus simple; » mais en même temps il peut être dit plus relatif, parce qu'il » faut des individus pour qu'il existe. De même encore certai- » nes choses sont vraiement plus absolues de toutes. Si nous en- » visageons les individus, l'espèce est l'absolu; si nous regardons » le genre, elle est le relatif. Dans les corps mesurables, l'absolu » c'est l'étendue; mais dans l'étendue, c'est la longueur, etc. » Enfin, pour mieux faire comprendre que nous considérons » ici les choses, non quant à leur nature individuelle, mais quant » aux séries dans lesquelles nous les ordonnons pour les con- » naître l'une par l'autre, c'est à dessein que nous avons mis au » nombre des choses absolues la cause et l'égal, quoique de leur » nature elles soient relatives; car dans le langage des philoso- » phes, cause et effet sont deux termes corrélatifs. Cependant » si nous voulons trouver ce que c'est que l'effet, il faut d'abord » connaître la cause. Ainsi les choses égales se correspondent en- » tre elles, mais pour connaître l'inégal, il faut le comparer à » l'égal (1) ». Tutti i periodi di questo brano non sono egualmente chiari. Imperocchè da un lato e' pare che il Descartes consigli di salire dal relativo all'assoluto coll'analisi, dall'altro di discendere dall'assoluto al relativo colla sintesi. Così, verbigrazia, quando dice che la causa si dee conoscere prima dell'effetto, il processo sintetico è chiaramente indicato. Io conghietturo che il matematico francese avesse dinanzi agli occhi il processo proprio della scienza in cui era eccellente; processo che, movendo dalle nozioni astratte della quantità, è differentissimo dal filosofico. Infatti, l'assoluto, ch'egli contrapone all'*individuo*,

(1) *OEuv.*, tomo XI, p. 227, 228, 229.

e da cui lo fa dipendere, secondo il concetto aristotelico, per ciò che spetta alla sua reale esistenza, è una idea astratta, e non l'Assoluto dei veri filosofi. Il che ci spiega come il Descartes sia potuto procedere nella filosofia da un fatto perfettamente relativo, a malgrado di tal sua dottrina sull'assoluto. Tuttavia queste idee generali ed astratte, formanti quel non so che di divino che trovasi nell'animo nostro, sono ben altra cosa che il semplice *Cogito* delle Meditazioni.

Nondimeno, anche nelle Meditazioni il Descartes discorre di un *lume naturale* per cui si conosce il vero. « Je ne saurais rien » révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir » être vrai. ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que de ce que je » doutais, je pouvais conclure que j'étais; d'autant que je n'ai » en moi aucune autre faculté ou puissance pour distinguer le » vrai d'avec le faux, qui me puisse enseigner que ce que cette » lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me » puisse tant fier qu'à elle (1) ». E poco dopo: « C'est une chose » manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le » moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que » dans son effet; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, » sinon de sa cause; et comment cette cause la lui pourrait-elle » communiquer, si elle ne l'avait pas en elle-même? (2) » Se il filosofo francese avesse capito ciò che è veramente questo lume naturale, ci avrebbe trovata la confutazione del suo sistema. Ma. come accade agli spiriti leggeri, egli travisa il vero nell'atto medesimo che ne ha un sentore; imperocchè, troppo puerile è il dire: credo all'evidenza, perchè non trovo alcun'altra facoltà che mi mostri falso ciò ch'ella m'insegna esser vero. Povero filosofo! Questa facoltà, supremo giudice del vero, che cos'è, se non l'evidenza? Le tue parole suonano adunque, in sostanza, che credi all'evidenza, perchè l'evidenza non mentisce a sè stessa, cioè perchè è evidenza. Notisi ancora che nelle parole citate il Descartes accenna all'assioma di causalità, come poco appresso (3) a quello di sostanza, senza però accorgersi che la notizia e la certezza di questi assiomi dee precedere quella dell'esistenza individuale, e che nel caso contrario essi assiomi non avrebbero più alcun valore, e con loro perirebbe la stessa individualità, secondo la sentenza dei sensisti e degli scettici, veri discepoli del Descartes, ma più perspicaci del loro maestro.

Ma bello è l'udire Cartesio, quando egli tenta di schermirsi

(1) *Médit.* 3, nelle *OEuv.*, tomo I, p. 270.
(2) *Ibid.*, p. 273.
(3) *OEuv*, tomo I, p 279, 280.

dalle obbiezioni che gli piovono addosso, ed è a poco a poco costretto ad ammettere troppo più che non si ricerca, per rovinare il fondamento del suo sistema. Uno degli autori delle seste obbiezioni, del quale mi spiace di non trovare il nome, perchè si mostra assai più acuto degli altri, così discorre: « Il ne » semble pas que ce soit un argument fort certain de notre exis» tence de ce que nous pensons; car pour être certain que vous » pensez, vous devez auparavant savoir ce que c'est que penser, » ou que la pensée, et ce que c'est que l'existence: et dans l'i» gnorance où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez» vous savoir que vous pensez ou que vous êtes? Puis donc » qu'en disant *je pense*, vous ne savez pas ce que vous dites, et » qu'en ajoutant *donc je suis*, vous ne vous entendez pas non » plus, que même vous ne savez pas si vous dites ou si vous » pensez quelque chose, étant pour cela nécessaire que vous » connaissiez que vous savez ce que vous dites, et derechef que » vous sachiez que vous connaissez que vous savez ce que vous » dites, et ainsi jusqu'à l'infini, il est évident que vous ne pou» vez pas savoir si vous êtes ou même si vous pensez (1) ». Mi ricordo di aver letto una obbiezione conforme nella critica elegantissima, latinamente dettata da Daniele Huet, delle opere del nostro filosofo (2). La contrarietà mossa dall'anonimo è, senza dubbio, una delle più forti che si possano fare al psicologismo, e riducendola a una forma più moderna, si può distinguere nei capi seguenti: 1.° Il giudizio *io penso, dunque esisto*, presuppone due idee, cioè il concetto del pensiero e quello dell'esistenza; non è dunque semplice, nè primitivo. 2.° Siccome ogni atto cogitativo non può afferrare sè stesso, ma solo un altro atto cogitativo anteriore, ne segue che per esso non si può conoscere la presenzialità dell'animo proprio, ma solo la sua esistenza passata; onde, in vece di dire *io penso*, dovrebbe dirsi *io pensava*. Ma siccome l'atto anteriore era la riflessione di un altro atto più antico, e così di mano in mano, senza che si possa giungere ad afferrare presenzialmente alcun atto cogitativo, sèguita che il pensiero non si regge da sè, e non può servire di fondamento alla scienza. 3.° Il giudizio *io pensava* importa la veracità della memoria e la certezza della propria medesimezza personale; ma gli elementi di queste due idee non si trovano nella materia del pensiero riflesso, e non possono venirne legittima-

(1) *OEuv.*, tomo II, p. 318, 319.

(2) *Censura phil. cartes.* Quest'opera dell'Huet manca talvolta, non sempre, di profondità, ma è ricca di erudizione, e scritta con isquisitezza di stile maravigliosa, come tutte le altre opere latine dello stesso autore.

ti. 4.° Escluso il pensiero dalla cognizione primitiva e fondamentale, rimane l'idea di esistenza. Ma l'idea di esistenza, scorporata dal pensiero concreto individuale, si riduce a una idea astratta, e l'astratto presuppone sempre il concreto. 5.° Finalmente l'idea di esistenza astratta e concreta presuppone l'idea di Ente; tantochè il vero primitivo non può essere il pronunziato cartesiano: *io esisto;* ma il giudizio: *l'Ente è.*

Veggiamo ora in che modo il Descartes risponde all'obbiezione. Non sarà d'uopo aggiungere alcun comento per avvisare che il valente filosofo non intese nemmeno di che si trattasse. « C'est une chose très-assurée », dic'egli, « que personne ne » peut être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement il ne » sait ce que c'est que la pensée et que l'existence, non que pour » cela il soit besoin d'une science réfléchie ou acquise par une » démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait » qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en » puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais » il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance inté» rieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à » tous les hommes en ce qui regarde la pensée et l'existence, » que bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, » et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signifi» cation, nous puissions feindre que nous ne l'avons point; il » est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi » donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense, et que de là il » suit très-évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut» être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est » que la pensée et l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il » ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela plei» nement satisfait (1) ». Niun lettore, che abbia pesata l'obbiezione precedente, sarà certamente *soddisfatto* di questa risposta.

Nei Principi, opera composta dopo il Metodo e le Meditazioni, l'autore non osa più affermare in modo affatto assoluto che il *Cogito* sia il primo vero. « Lorsque j'ai dit que cette propo» sition *je pense, donc je suis*, est la première et la plus certaine » qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je » n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que » c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il » faut être, et autres choses sembables; mais à cause que ce » sont là des notions si simples, que d'elles-mêmes elles ne nous » font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai

(1) *OEuv.*, tomo II, p. 333, 334.

» pas jugé qu'on en dût faire aucun dénombrement (1) ». Dunque, caro Descartes, il tuo *Cogito* non è la prima verità; dunque la tua filosofia non è la prima scienza; dunque i tuoi Princìpi non sono princìpi, e devi mutare il titolo del tuo libro; dunque il dubbio preparatorio che tu consigli e prescrivi, non è universale; e siccome tu affermi il sì e il no nella stessa pagina, o ti corbelli del lettore, o non sai quel che tu dici. E quanto ad affermare che le suddette verità anteriori al *Cogito* siano infeconde, tu stesso ti confuti nel medesimo luogo. « Or, afin de
» savoir comment la connaissance que nous avons de notre pen-
» sée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est in-
» comparablement plus évidente et telle, qu'encore qu'il ne fût
» point, nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas
» d'être tout ce qu'elle est: nous remarquerons qu'il est mani-
» feste par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que
» le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui appartien-
» nent, et qu'où nous en aparcevons quelques-unes, il se doit
» trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dé-
» pendent. Cette même lumière nous montre aussi que nous
» connaissons d'autant mieux une chose ou substance, que nous
» remarquons en elle davantage de propriétés (2) ». Vedi che tu ammetti un *lume naturale* infallibile? Vedi che, scôrto da questo lume, sei sicuro, *il nulla non poter avere qualità o proprietà di sorta?* Vedi che, riconoscendo questi veri, tu ammetti una realtà assoluta ed eterna, e perciò una realtà assai più importante e fondamentale della tua propria esistenza contingente e relativa? E dirai ancora che queste verità sono infeconde, o almanco assai meno feconde del tuo *Cogito*, meno atte a servire di primo principio e di base alla scienza? E come potresti asseverarlo, tu che deduci l'esistenza di Dio dalla sola idea che ne hai in te medesimo, tu che ripeti dalla divina esistenza fondata sovra una idea, l'assoluta certezza che hai della tua esistenza medesima, tu che, edificando l'ordine reale sopra l'ideale, dái a questo un valore assai maggiore, che a quello? Non vedi adunque che il tuo *Cogito*, piantato come base del sapere, è in contradizione con quello che vi ha di meglio nel tuo sistema? E che farai del tuo dubbio universale e propedeutico, ora che riconosci *un lume di natura* splendiente *alle anime nostre*, e con esso il valore supremo della ragione? O questo dubbio involge il *lume naturale*, o no. Se lo abbraccia, come puoi menzionarlo, e valertene a illustrare il tuo primo principio? Se lo lascia intat-

(1) *Les princ. de la phil.*, par. 1, tomo III, p. 69.
(2) *OEuv.*, tomo III, p. 69.

to, dunque il dubbio non è universale, dunque non può estendersi alle verità apodittiche, matematiche e metafisiche, dunque il tuo *Cogito* non è il solo, nè il primo principio, e sei costretto, dopo tante tagliate e tante promesse, di ritornare all'antica ontologia. *Parturient.*

Le stesse considerazioni si possono fare sul passo seguente: « Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en » deux genres: le premier contient les choses qui ont quelque » existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de » notre pensée.... Il reste à parler de ce que nous connaissons » comme des vérités. Par exemple, lorsque nous pensons qu'on » ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point » que cette proposition soit une chose qui existe ou la pro- » priété de quelque chose, mais nous la prenons pour une cer- » taine vérité éternelle qui a son siége en notre pensée, et que » l'on nomme une notion commune ou une maxime: tout de » même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose » soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne » peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer » d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres » semblables, ce sont seulement des vérités et non pas des cho- » ses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand » nombre de telles, qu'il serait malaisé de les dénombrer; mais » aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions man- » quer de les savoir, lorsque l'occasion se présente de pen- » ser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous » aveuglent (1) ». Questo affermare che le verità eterne *non siano nulla fuori del nostro pensiero* è veramente bellissimo, dopo le cose dette, e in un uomo che deduce l'esistenza di Dio da una idea, e la certezza del proprio essere dall'essere divino. Ma come accordare tale subbiettività del vero con quest'altro luogo? Dove in proposito di un autore, Cartesio così si esprime: « Il exa- » mine ce que c'est que la vérité: et pour moi je n'en ai jamais » douté, me semblant que c'est une notion si transcendentale- » ment claire, qu'il est impossible de l'ignorer. En effet, on a » bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en- » servir; mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est » que la vérité, si l'on ne la connaissait de nature: car quelle » raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, » si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne con- » naissions la vérité? Ainsi on peut bien expliquer *quid nomini* » à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot

(1) *OEuv.*, tomo III, p 92, 93, 94.

» vérité en sa propre signification dénote la conformité de la
» pensée avec l'objet, mais lorsqu'on l'attribue aux choses qui
» sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses
» peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nô-
» tres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune
» définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je
» crois le même de plusieurs autres choses qui sont fort sim-
» ples, et se connaissent naturellement, come la figure, la gran-
» deur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que,
» lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'em-
» barrasse .... L'auteur prend pour règle de ses vérités le con-
» sentement universel. Pour moi, je n'ai pour règle des mien-
» nes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque
» chose; car tous les hommes ayant une même lumière natu-
» relle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions .....
» Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts; l'un est en
» nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel, c'est la
» lumière naturelle, ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens
» qu'on se doit fier, etc. (1) ». Se il lume naturale è *un intuito della mente, degno di fede,* non è egli chiaro che le verità ideali hanno una entità obbiettiva, e che sono indipendenti dallo spirito che le concepisce? Oltre che, dal passo citato ricavasi che, secondo il Descartes, 1.° v'ha in lui un lume naturale, a cui si vuol porgere pienissima fede, e una idea, un tipo, una regola del vero, che adoperiamo a guisa di strumento per acquistar le altre idee, e di paragone per giudicarle, la quale è indefinibile e indimostrabile, essendo evidente per sè stessa; il che, espresso in modo più preciso, torna a dire che la mente nostra ha l'intuito continuo e innato dell'Intelligibile; 2.° che da questo lume provengono altri concetti del pari indefinibili e indimostrabili; cioè che l'idea dell'Ente intelligibile è accompagnata dai concetti delle sue relazioni; 3.° infine, che l'idea del vero, cioè dell'Ente intelligibile, è la misura, la bilancia, il saggiatore che adoperiamo per conoscere il valore degli altri concetti che ci si rappresentano.

Un ingegnoso avversario avendo obbiettato al Descartes, non potersi dire *io sono una cosa che pensa*, senza sapere che sia *una cosa*, e che sia *il pensiero* (2), l'autore delle Meditazioni risponde che tutto ciò è chiarissimo (3). Sapevamolo; ma ciò appunto chiarisce che il *Cogito* non può andar solo nè esser primo, e che sottostà al corteggio ond'è preceduto ed accompagnato. Un

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 168, 169.
(2) *Ibid.*, p. 250, 251.
(3) *Ibid.*, p. 273.

altro, avendo profondamente avvertita la medesimezza obbiettiva dell'idea col suo obbietto, in ordine alla prova cartesiana dell'esistenza di Dio, il Descartes così gli risponde: « Ou bien » il (questo autore) suppose sans le prouver que nous avons » en nous l'idée de Dieu, et par cette idée de Dieu il entend » une connaissance acquise par la raison de cette proposition » *Dieu existe*, et ainsi il suppose ce qu'il devait prouver; ou » bien il ne suppose pas, mais il prouve que nous avons en nous » l'idée de Dieu de ce que nous pouvons prouver par raison » que *Dieu existe*, et ainsi il prouve une chose par elle même; » car c'est la même chose d'avoir l'idée de Dieu ou de prouver » par raison que *Dieu existe* (1) ». E poco appresso: « Par quelle » induction a-t-il pu tirer de mes écrits que l'idée de Dieu se » doit exprimer par cette proposition *Dieu existe*, pour conclure » comme il a fait que la principale raison dont je me sers pour » prouver son existence n'est rien autre chose qu'une pétition » de principe? Il faut qu'il ait vu bien clair pour y voir ce » que je n'ai jamais eu intention d'y mettre.... J'ai tiré la » preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi » d'un être souverainement parfait.... et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la » connaissance de son existence, que c'est presque la même » chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe; mais » cela n'empèche pas que l'idée que nous avons de Dieu ou » d'un être souverainement parfait ne soit fort différente de » cette proposition *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de » moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre (2) ». Il Descartes non comprende l'autore di cui ragiona. Il *presque* non può aver luogo; imperocchè, se l' idea di Dio include necessariamente il concetto di esistenza, ne consèguita che la voce *Dio* equivale alla proposizione: *Iddio è*, e l'idea comprende un giudizio. Cartesio adunque non capisce la sua stessa dottrina; e infatti, se l'avesse intesa, come avrebbe potuto piantare il *Cogito* come base del suo sistema? E gittata questa base, come avrebbe potuto scrivere che « pour philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire » des principes; et.... ces principes doivent avoir deux conditions, l'une qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit » humain ne puisse douter de leur vérité.... l'autre que ce soit » d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte » qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas récipro-

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 523.
(2) *Ibidem*, p. 529.

» quement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de
» déduire tellement de ces principes la connaissance des choses
» qui en dépendent, qu'il n'y ait rien en toute la suite des dé-
» ductions qu'on en fait qui ne soit très-manifeste (1) ». Come avrebbe potuto dire che « toute la philosophie est comme un
» arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la
» physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes
» les autres sciences (2) ». Non s'è egli accorto che nel suo sistema *la radice* non è già la metafisica, ma la psicologia, la quale come scienza di un sensibile contingente fa parte della fisica? Come avrebbe, finalmente, potuto discorrere dell'idea divina, coi termini che spesso occorrono nelle varie sue opere? Eccoti ad esempio le seguenti parole: « Ayant accoutumé dans
» toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence
» et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être
» séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir
» Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins lorsque
» j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que
» l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu,
» que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses
» trois angles, égaux à deux droits (3) ». Come mai un uomo che conobbe questa verità, ha potuto por mano a filosofare, dicendo: *Io penso, dunque sono?* Chi non vede che il Descartes tolse ciò che v'ha di buono nel suo sistema dall'antica filosofia. senza penetrarne l'intimo valore, e che accozzò insieme i pezzi degli altri, lavorando grossamente di musaico o di tarsia?

Suggellerò questa lunga nota con ciò che scrive il Descartes a Elisabetta, principessa palatina, sua discepola: « Je considère
» qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont com-
» me des originaux sur le patron desquels nous formons nos
» autres connaissances; et il n'y a que fort peu de telles notions;
» car après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée,
» qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, etc.,
» nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de
» l'extension.... et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de
» la pensée (4) ». L'esistenza delle idee innate è qui chiaramente espressa; dottrina o ipotesi, che vogliam dire, la quale, intesa alla platonica (e in ogni altro modo è assurda), ripugna onninamente ai canoni del psicologismo.

(1) *Les princ. de la phil., lettr. au trad.; OEuv.*, t. III, p. 10.
(2) *Ibid.*, p. 24.
(3) *Médit.* 5; *OEuv.*, tomo I, p. 313.
(4) *Ibidem*, tomo IX, p. 125.

Nota XXII. — Il signor Mignet in alcune pagine eleganti ed ingegnose stampate sur un giornale, parlando di Lutero e del suo rifiuto di aderire alla volontà del papa, dice che il famoso *No*, pronunziato della dieta di Vormazia, conteneva la libertà del mondo. Certo. Lutero è tanto benemerito della libertà, quanto Cartesio. Non è cosa difficile l'accordarsi cogli scrittori moderni, purchè si abbia cura di dare a certe parole che occorrono a ogni poco, e fanno le prime parti nel discorso, un significato affatto contrario a quello che hanno naturalmente; il che può impacciare in sulle prime i lettori inesperti, ma con un po' di esercizio diventa facile. Così, verbigrazia, quando leggi *progresso* intendi *regresso*, quando trovi *democrazia* supplisci *oligarchia della plebe*, invece di *libertà* sostituisci *schiavitù*, ecc.; e potrai camminare col vento in poppa, senza urtar negli scogli della buona logica; troverai piana, spedita e persuasiva la dottrina di molti libri, che altrimenti ti riuscirebbe difficile ad inghiottire. Ciò mi fa ricordare (per non uscir da Cartesio) un luogo del signor Cousin, dov'egli paragona il Descartes con Abelardo, e chiama quest'ultimo il Descartes del secolo duodecimo (1). Se si considera nel Descartes il filosofo, e non il matematico, il paragone può passare, ed io, premendo le orme del signor Cousin, editore dei due filosofi, chiamerei volontieri il Descartes l'Abelardo del secolo decimosettimo, se non temessi che il più vecchio di loro avesse qualche ragione di lagnarsene.

Nota XXIII. — Cartesio esprime in tanti luoghi delle sue opere questa singolar dottrina, che non si può torgliene il carico. Eccone alcuni: « Y a-t-il rien de soi plus clair et plus ma-
» nifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être
» souverain et parfait?.... Quoique pour bien concevoir cette
» vérité j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toute-
» fois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que
» de tout ce qui me semble le plus certain; mais outre cela je
» remarque que la certitude de toutes les autres choses en dé-
» pend si absolument, que sans cette connaissance il est impos-
» sible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement (2). Je dois
» examiner s'il y a un Dieu sitôt que l'occasion s'en présentera;
» et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il
» peut être trompeur; car sans la connaissance de ces deux vé-
» rités, je ne vois pas que je puisse être certain d'aucune cho-

(1) *OEuv. inéd. d'Abélard, par Cousin*. Paris, 1836, Introduz., p. IV, V, VI.
(2) *Médit.* 5; *OEuv.*, tomo I, p. 318.

» se [1] ». Imperocchè, « comme je juge quelquefois que les
» autres se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux
» savoir, que sais je s'il (Dio) n'a point fait que je me trompe
» aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois,
» ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de
» quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien
» de plus facile que cela? (2) J'ai pris l'être ou l'existence de
» cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très-
» clairement les suivants, à savoir, qu'il y a un Dieu qui est au-
» teur de tout ce qui est au monde, et qui étant la source de
» toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle natu-
» re, qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses,
» dont il a une perception fort claire et fort distincte (3). Pour
» ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer
» qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance, car com-
» me j'ai déjà dit ci-devant, d'autant moins puissant sera celui
» qu'il reconnaîtra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-
» t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement im-
» parfaite qu'il se trompe même dans les choses qui lui semblent
» très-évidentes; et jamais il ne pourra être délivré de ce doute,
» si premièrement il ne reconnaît qu'il a été créé par un Dieu,
» principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur (4).
» D'où il suit », cioè dalla veracità di Dio, « que la faculté de
» connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière na-
» turelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce
» qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement
» et distinctement; parce que nous aurions sujet de croire que
» Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous
» prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien (5).
» Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que
» les choses que nous concevons très-clairement et très-distinc-
» tement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu
» est ou existe, et qu'il est un être parfait et que tout ce qui est
» en nous vient de lui: d'où il suit que nos idées ou notions
» étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce
» en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être
» que vraies.... Mais si nous ne savions point que tout ce qui est
» en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour

(1) *Médit.* 3; *OEuv.*, tomo I, p 266.
(2) *Médit.* 1; *Ibid.*, p. 240, 241.
(3) *Les princ. de la phil.*; *OEuv.*, tomo III, p. 19.
(4) *OEuv.*, tomo II, p 342.
(5) *Ibidem*, tomo III, p. 82.

» claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions au-
» cune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'ê-
» tre vraies (1) » Parlando dell'eguaglianza dei tre angoli del triangolo rettilineo a due angoli retti: « Il se peut faire aisément
» que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu; car
» je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je
» me puisse aisément tromper, même dans les choses que je
» crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude; vu
» principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé
» beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles d'au-
» tres raisons m'ont par après porté à juger absolument fausses.
» Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu; pour ce qu'en
» même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent
» de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai
» jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne
» peut manquer d'être vrai; encore que je ne pense plus aux
» raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu
» seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et dis-
» tinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison
» contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi
» j'en ai une vraie et certaine science (2). Ainsi je reconnais très-
» clairement que la certitude et la vérité de toute science dépen-
» dent de la seule connaissance du vrai Dieu; en sorte qu'avant
» que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune
» autre chose (3) ».

Per rimuovere il circolo vizioso, Cartesio s'intrica in distinzioni puerili e contradizioni evidenti. Egli distingue le conclusioni dai princìpi, e stabilisce che quelle e non questi traggono la loro certezza dall'esistenza di Dio. « Où j'ai dit que nous ne
» pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaisson pre-
» mièrement que Dieu existe: j'ai dit en termes exprès que je
» ne parlais que de la science de ces conclusions, *dont la mé-*
» *moire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons*
» *plus aux raisons d'où nous les avons tirées.* Car la connaissan-
» ce des premiers principes ou axiomes n'à pas accoutumé d'ê-
» tre appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous aper-
» cevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une
» première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme: et lorsque
» quelqu'un dit *je pense, donc je suis* ou *j'existe*, il ne conclut
» pas son existence de sa pensée, comme par la force de quel-

(1) Vedi *Disc. de la méth.; OEuv.*, tomo I, p. 165.
(2) *Médit.* 5; *OEuv.*, tomo I, p. 319, 320.
(3) *Ibid.*, p. 321.

» que syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la
» voit par une simple inspection de l'esprit: comme il paraît de
» ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant
» connaître cette majeure: *tout ce qui pense est* ou *existe;* mais
» au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même
» qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe. Car c'est le
» propre de notre esprit de former les propositions générales de
» la connaissance des particulières (1) ». Egli ripete altrove la
stessa dottrina (2). Ma come conciliare questa distinzione con
tutti quei luoghi dove dice generalmente che l'uomo non si può
accertare *eziandio delle cose che gli paiono più evidenti,* che non
può conoscere nulla di certo, se già non ha notizia della veracità divina, senza fare alcun divario fra gli assiomi e le dimostrazioni? (3) A questo puerile sofisma si può rispondere: 1.º che
chi si ricorda di aver chiaramente percepite le ragioni dimostrative di un teorema, ancorchè le avesse dimenticate, non può
dubitare della conclusione, se già non mette in dubbio la veracità della memoria, e la propria medesimezza personale, che
pur sono necessarie per dire: *Io penso, dunque sono,* e per formare qualunque giudizio; 2.º che se altri vuol supporre che Iddio possa ingannarci nel farci credere, aver noi percepito come
vera, e con piena evidenza, una cosa falsa, si può supporre lo
stesso, anche quando se ne hanno presenti all'animo le ragioni;
giacchè l'inganno, possibile sopra un punto, è possibile su tutti
gli altri, trattandosi di cose del pari manifeste. Il che è tanto più
agevole a concepirsi, che, secondo il Descartes, Iddio può mutare a suo talento gli assiomi matematici e metafisici.

Lo Spinoza nell'esposizione che fece della dottrina cartesiana,
benchè questo fosse il suo primo lavoro, e come uno sperimento
delle sue forze, non potea contentarsi di quei puerili sutterfugi;
onde tentò di cessare il circolo, modificando la dottrina del suo
maestro, e se non riuscì nell'intento, il suo raziocinio è di gran
lunga superiore a quello del Descartes, e mostra che anche nell'arte de' sofismi l'ingegno nato allo speculare sa far prova del
proprio valore (4).

Nota XXIV. — Gioverà il porre innanzi agli occhi di chi legge alcuni luoghi in cui il Descartes espone questa bella dottrina;

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 426, 427.
(2) *Ibid.*, tomo III, p. 71, 72; tomo VIII, p. 220, 221, 222.
(3) *Ibid.*, tomo I, p. 435; tomo, II p. 342.
(4) Spinoza, *Desc. Princ. phil. more geom. dem.*, par. 1; *Op. ed. Paulus*, tomo I, p. 8, 9, 10.

la quale è una conseguenza necessaria del paralogismo precedente, con cui si fa dipendere la legittimità dell'evidenza dalla veracità divina. Nella risposta alle seste obbiezioni, egli dice espressamente che Iddio « n'a pas voulu que les trois angles d'un » triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que » cela ne se pouvait faire autrement »; ma bensì che « d'autant » qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent néces» sairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant » vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres » choses (1) ». Ivi fa pure dipendere dall' arbitrio di Dio il bene e il mal morale (2). Sentenza che è la schietta dottrina dell'Hobbes, dal fatalismo in fuori.

« Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on » voit manifestement qu'il est impossible qu' il y ait rien qui ne » dépende de lui, non-seulement de tout ce qui subsiste, mais » encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vé» rité qui n'en dépende; autrement, comme je disais un peu » auparavant, il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer » les choses qu'il a créés. Car si quelque raison ou apparence de » bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute dé» terminé à faire ce qui était de meilleur; mais tout au contrai» re, parce qu'il s'est determiné à faire les choses qui sont au » monde; pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, *elles » sont très-bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dé» pend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin » de demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les » autres vérités tant mathématiques, que métaphysiques dépen» dent de Dieu, car les genres des causes ayant été établis par » ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causa» lité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient » point donné de nom, mais néanmoins ils lui en ont donné un, » car elle peut être appelée efficiente: de la même façon que la » volonté du roi peut être dite la cause efficiente de la loi, bien » que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement, » comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile » de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que » deux fois quatre n'eussent pas été huit, etc.; car j'avoue bien, » que nous ne pouvons pas comprendre cela: mais puisque d'un » autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en » quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et » qu'il lui a été très-facile d'ordonner tellement certaines choses

(1) *Œuv.*, tomo II, p. 348, 349.
(2) *Ibidem*.

» que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent
» pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait
» contraire à la raison de douter des choses que nous compre-
» nons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne com-
» prenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions
» comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que *les vérités
» éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence
» des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme
» un souverain législateur, les a ordonnées et établies de tuote
» éternité (1) ». Il Descartes in questo passo 1.° confonde la *ra-
gione* colla *causa*, e non si avvede che se Iddio è ragion di ogni
vero, non è causa di ogni vero, cioè di sè stesso: 2.° ricade nel
solito circolo, e giustifica gli scettici, poichè, se il contrario del
vero apodittico è possibile a Dio, egli è impossibile all'uomo
l'accertarsi di esso vero e di Dio: 3.° fa una ipotesi che si an-
nulla da sè, poichè se Iddio potè alterare ab eterno il vero as-
soluto, avrebbe potuto del pari annientar sè stesso, ed essere e
non essere nello stesso tempo; il qual portento non è più im-
possibile dell' altro.

In una lettera al P. Mersenne, il nostro scrittore così si espri-
me: « Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs
» questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: que les
» vérités métaphysiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont
» été établies de Dieu, et en dépendent entièrement aussi bien
» que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu
» comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx
» et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépen-
» dantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de
» publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la na-
» ture, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume..... On
» vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait
» changer comme un roi fait ses lois, à quoi il faut répondre
» que oui, si sa volonté peut changer; mais je les comprends
» comme éternelles et immuables, et moi je juge le même de
» Dieu. Mais sa volonté est libre: oui, mais sa puissance est in-
» compréhensible: et généralement nous pouvons bien assurer
» que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre,
» mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas
» comprendre, car ce serait témérité de penser que notre ima-
» gination a autant d'étendue que sa puissance (2) ». Fra il dire
che Iddio non possa fare l'assurdo, nè distruggere il suo infi-

(1) *OEuv.*, tomo II, p. 353, 354, 355.
(2) *Ibidem*, tomo VI, p. 109, 110.

nito potere e la propria essenza, o l'affermare che possa, qual è la temerità maggiore? E in un'altra al medesimo: « Pour » les vérités éternelles, je dis derechef, que *sunt verae aut pos-* » *sibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non au-* » *tem contra veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo* » *sint verae.* Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs » paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la » vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en » a; car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de » sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo* » *tantum talis res est vera.* Il ne faut donc pas dire que, *si Deus* » *non esset, nihilominus istæ veritates essent veræ,* car l'existence » de Dieu est la première et la plus éternelle des vérités qui » peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres.... » Puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les » bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces » vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quel- » que chose de moindre et de sujet à cette puissance incom- » préhensible (1) ». In questo passo v'ha del vero e del falso. 1.° È vero che Iddio è la prima verità; e perciò appunto è falso il sistema cartesiano, che colloca il primo vero nell'uomo. 2.° È vero che tutte le verità dipendono dalla natura dell'essere divino, e che sono quel che sono perchè Iddio le conosce come tali; ma è vero nello stesso tempo che Iddio le conosce perchè son verità; e qui non v'ha circolo vizioso. Imperocchè le verità eterne son Dio stesso, e si può predicare di esse, per riguardo a Dio, ciò che si può dire di Dio rispetto a lui medesimo. Ora egli è rigorosamente vero il dire che Iddio si conosce perchè è, e che è perchè si conosce, la conoscenza e l'essenza in Dio immedesimandosi. 3.° È vero che tutte le verità dipendono dalla volontà divina, in quanto la volontà divina si unifica coll'intelletto nella divina essenza; e che dipendono anche dalla libertà divina, se per libertà s'intende la semplice immunità da ogni coazione esteriore, e non da una necessità intrinseca. Ma 4.° è falso che il vero dipenda dalla volontà e libertà divina, come le cose contingenti ed estrinseche alla divina natura, e che quindi Iddio possa a suo piacimento alterarlo, mutarlo, distruggerlo, come quello che s'immedesima colla essenza di esso Dio. Perciò, quando si sentenzia che le verità eterne dipendono da Dio, si giuoca d'equivoco se non si fa accuratamente tal distinzione, e si confondono le cose più discrepanti, come suol sempre fare Cartesio.

(1) *OEuv.*, tomo VI, p. 131, 132, 133.

Il quale scrivendo a un anonimo ce ne dà una novella prova: « Vous me demandez, *in quo genere causæ Deus disposuit æter-* » *nas veritates:* je vous réponds, que c'est *in eodem genere causæ* » qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis* » *causa.* Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'es- » sence comme de l'existence des créatures: or cette essence » n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne » conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil; » mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces » vérités sont quelque chose et par conséquent qu'il en est au- » teur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois, ni que » je le comprends; car on peut savoir que Dieu est infini et tout- » puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse com- » prendre ni concevoir: de même que nous pouvons bien tou- » cher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser, » comme nous ferions un arbre ou quelque autre chose que ce » soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras; car com- » prendre c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une » chose, il suffit de la toucher de la pensée (1). Vous demandez » aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités » (creare la verità? Dio immortale!); « et je dis qu'il a été aussi libre de » faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre » à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le » monde: et il est certain, que ces vérités ne sont pas plus né- » cessairement conjointes à son essence que les autres créatures. » Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire; je dis » que *ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit et intellexe-* » *rit, illas creavit,* ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* » qu'à l'existence des choses), *illas disposuit et fecit.* Car c'est » en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, » sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* (2) ». Non si può esser più chiaro.

A un altro anonimo, che gli obbiettava che, secondo i principi di lui, Iddio potrebbe mutare le verità matematiche e metafisiche, il Descartes così risponde: « Quand il est question des » choses qui regardent Dieu ou l'infini, il ne faut pas considérer » ce que nous en pouvons comprendre (puisque nous savons » qu'elles ne doivent pas être comprises par nous), mais seule- » ment ce que nous en pouvons concevoir ou atteindre par quel-

(1) Bisogna confessare che la *catalepsia* degli Stoici, e i loro simboli della palma e del pugno, valevano qualcosa meglio per farci *comprendere* la comprensione, che non le metafore del Descartes.

(2) *OEuv.*, tomo VI, p 307, 308.

» que raison certaine (1) ». Egli mostra la stessa singolar modestia, scrivendo all'Arnauld: « Il me semble qu'on ne doit » jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu; car » tout ce qui est vrai et bon étant dépendant de sa toute-puis- » sance, je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une » montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois; » mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle na- » ture, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, » ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je » dis seulement que telles choses impliquent contradiction en » ma conception (2) ». Si può immaginare un teologo più scrupoloso e più riverente? Sventuratamente i Padri della Chiesa, i dottori delle Scuole e tutti i maestri in divinità non ebbero la riserva del nostro filosofo; il quale ne fa l'avvertenza in una sua epistola a Isacco Beecman: « C'est la coutume des philosophes » et même des théologiens, toutes les fois qu'ils veulent mon- » trer qu'il répugne tout à fait à la raison que quelque chose se » fasse, de dire que Dieu même ne la saurait faire; et pour ce » que cette façon de parler m'a toujours semblé trop hardie, » pour me servir de termes plus modestes..... où les autres di- » raient que Dieu ne peut faire une chose, je me contente seu- » lement de dire qu'un ange ne la saurait faire (3) ». Questo ripiego mi pare squisito: gli angeli non han certo ragione di lagnarsene.

« Pour la difficulté de concevoir comment il a été libre et » indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois » angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généra- » lement que les contradictoires ne peuvent être ensemble, on » la peut aisément ôter en considérant que la puissance de Dieu » ne peut avoir aucunes bornes, puis aussi en considérant que » notre esprit est fini et créé de telle nature, qu'il peut conce- » voir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véri- » tablement possibles, mais non pas de telle sorte, qu'il puisse » aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu » rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossi- » bles. Car la première considération nous fait connaître que » Dieu ne peut avoir déterminé à faire qu'il fût vrai que les » contradictoires ne peuvent être ensemble, et que par consé- » quent il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, » bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le

(1) *OEuv.*, tomo VIII, p. 278.
(2) *Ibid.*, tomo X, p. 163, 164.
(3) *Ibid.*, tomo VI, p. 158, 159.

» comprendre, pour ce que notre nature n'en est pas capable.
» Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent
» nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement
» voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent
» nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être néces-
» sité a le vouloir. J'avoue bien qu'il y a des contradictions qui
» sont si évidentes que nous ne pouvons les représenter à notre
» esprit sans que nous les jugions entièrement impossibles,
» comme celle que vous proposez: Que Dieu aurait pu faire
» que les créatures ne fussent point dépendantes de lui; mais
» nous ne nous les devons point représenter pour connaître
» l'immensité de sa puissance, ni concevoir aucune préférence
» ou priorité entre son entendement ou sa volonté; car l'idée
» que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui
» qu'une seule action toute simple et toute pure; ce que ces
» mots de saint Augustin expriment fort bien *quia vides ea,*
» *sunt,* etc., pour ce que en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une
» même chose (1) ». Alcuno chiederà forse se fra queste *contradizioni così evidenti* che si affacciano allo spirito, non vi ha quella dell'ateismo; e se conseguentemente il Descartes non ha avvertito che, secondo i suoi princìpi, Iddio in virtù della propria onnipotenza, dovrebbe potere annientar sè stesso, e far che d'ora innanzi gli atei avessero ragione. Io non so se l'ingegno profondo di Cartesio era da tanto per muovere questa obbiezione; ma trovo che in effetto essa gli fu fatta da un suo corrispondente. Al quale egli risponde che veramente « il répugne que Dieu se puisse priver de sa propre existence, ou
» qu'il la puisse perdre d'ailleurs (2) ». La concessione non è piccola, poichè si rinunzia alla logica; benchè i sacrifizi di questo genere costino poco al filosofo francese. Ma qual è la ragione con cui legittima la sua risposta? Forse dicendo che questa è la massima delle contradizioni; che il distruggere è un atto d'impotenza; che se l'onnipotenza divina fosse suscettiva, per così dire, di suicidio, non sarebbe più onnipotenza; che il contrario dell'assoluto, non essendo possibile, non può mai diventar reale, ecc.? Oibò; tutte queste ragioni sono miserie; oltrechè esse provano troppo, perchè arguiscono impossibile a Dio il far cose contradittorie, e il Descartes è troppo accorto da volersi dare della falce in su' piedi. Egli adunque si contenta di dire, che « ce sarait une imperfection en Dieu de se pouvoir
» priver de sa propre existence (4) ». Vedete, com'è discreto!

(1) *OEuv.* tomo IX, p. 170, 171, 182.
(2) *Ibid.*, tomo VIII, p. 416.
(3) *Idem, ibidem.*

Iddio non può mica annullarsi, e da questa parte possiamo dormir sicuri, senza temere che il celebre sogno di Giampaolo Richter si verifichi. Ma sapete mo il perchè? Perchè, se gli toccasse il capriccio di farlo, egli ne resterebbe un po' meno perfetto di prima.

Abbiamo veduto di sopra che il Descartes confonde la *ragione* colla *causa efficiente.* Questa confusione d'idee contribuì a precipitarlo nel prefato errore, e fa segno ch'egli attendesse con poca sollecitudine alle nozioni più elementari della scienza, quando giovanetto studiava nel collegio della Flèche. Essa ricorre in varii luoghi delle sue opere; e ci spiega quella sua strana sentenza, che Iddio « fait en quelque façon la même » chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard » de son effet (1) ». Antonio Arnauld, a malgrado della sua indulgenza verso il nostro filosofo, non potè tenersi di esclamare, udendo uno strafalcione così solenne: *Sane durum mihi videtur et falsum* (2). Mi rincresce che la risposta del Descartes a questa partita è troppo lunga, da poter essere qui riferita per disteso (3). Fra le altre cose, egli dice: « Je pense qu'il est ma» nifeste à tout le monde que la considération de la cause effi» ciente est le premier et le principal moyen, pour ne pas dire » le seul et l'unique, que nous ayons pour prouver l'existence » de Dieu. Or nous ne pourrons nous en servir, si nous ne » donnons licence à notre esprit de rechercher les causes effi» cientes de toutes les choses qui sont au monde, sans en exce» pter Dieu même; car pour quelle raison l'excepterions-nous » de cette recherche, avant qu'il ait été prouvé qu'il existe? (4) ». Per ciò appunto che si dee cercare la causa effettrice di ogni causa contingente, non si può cercar la causa delle cose necessarie, la causa della causa delle contingenti. La voce *causa* dice un rispetto estrinseco, che riguarda l'effetto, e non la cosa medesima, che qual causante si considera. La causa efficiente presa in sè stessa è sostanza e non causa, come la prima causa è l'Ente in ordine all'esistente, che ne è l'effetto. Perciò la *licenza* che il Descartes vuol *dare al suo spirito,* non che illustrare od avvalorare l'argomento ontologico, lo debilita ed intenebrisce, dandogli la forma di un paralogismo. « Il est néces» saire de montrer, qu'entre *la cause efficiente* proprement dite, » et *point de cause*, il y a quelque chose qui tient comme le

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 382.
(2) ARNAULD, *OEuv.*, tomo XXXVIII, p. 24.
(3) *Ibid.*, p. 49, 52, 59.
(4) *Ibid.*, p. 54.

» milieu; à savoir, *l'essence positive d'une chose*, à laquelle l'idée
» ou le concept de la cause efficiente se peut étendre, en la
» même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie
» le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse
» imaginer, au concept d'une ligne droite; ou le concept d'un
» polygone rectiligne qui a un nombre indéfini de côtés, au
» concept du cercle (1) ». Sarebbe desiderabile che l'autore di queste parole, invece di *dar licenza al suo spirito*, l'avesse assoggettato a quella disciplina che vieta il mescere le idee disparate e l'abusar dei vocaboli. Fra l'idea di *causa* e l'idea di *essenza* non corre alcuna analogia, poichè la prima significa una relazione estrinseca (possibile o reale), solamente. Gli esempi tolti dalla matematica non fanno al proposito. La medesimezza della curva infinita colla linea retta, e del poligono infinito (non indefinito, come dice il Descartes, perchè in tal caso staremmo freschi), col circolo, rappresenta una idea vera ipoteticamente, cioè supposto lo spazio infinito, ed ha lo stesso valore del sublime concetto di san Bonaventura (ripetuto poscia da Giordano Bruni, e per ultimo dal Pascal), il quale simboleggia Iddio sotto l'immagine di una « sphæra intelligibilis, cujus centrum est » ubique et circumferentia nusquam (2) ». Il Descartes non avvertì che il mezzo riposto fra la negazione di ogni causa e la causa stessa, consiste nel concetto di ragione. « On peut de» mander de chaque chose, si elle est *par soi*, ou *par au*» *trui?* (3) ». Sì certo; purchè la particella *par* indichi la ragione e non la cagione. Ogni causa dee avere una ragione, ma non una causa. La ragione sufficiente di una cosa diventa cagione, ogni qual volta non si trova in essa, ma in una sostanza distinta ed estrinseca. Così Iddio è causa e ragione del mondo, perchè non è il mondo. Ma egli è ragione e non causa di sè stesso, perchè Dio è Dio. E quando Egli definì sè stesso, dicendo *Io sono colui che sono* (4), espresse la ragione, o non la cagione della propria esistenza. Il Leibniz vide acutamente il gran divario che correva fra le due idee, allorchè gli venne stabilito il suo gran principio della ragion sufficiente; ma egli aveva ben altra dottrina e altro polso filosofico, che il povero Descartes.

A proposito del Leibniz, mi sovviene ch'egli deride piacevol-

(1) *OEuv.*, tomo XXXVIII, p 55.
(2) *Itin. ment. in Deum*, cap. 5, *in ed. Mogunt.*, t. VII, p 133. - Bruni, *Op.* Lips., 1830, tomo I, p. 94.
(3) Arnauld, *OEuv*, tomo XXXVIII, p. 54.
(4) **Ex.** III, 14.

mente la sentenza dei Cartesiani sulla mutabilità delle essenze, ma la trova così assurda, che dubita, se in effetto il Descartes, professandola, abbia parlato seriamente (1). Ecco in che termini egli dichiara il suo dubbio. « Ego ne hoc quidem mihi persua- » dere possum, Cartesium ita serio sensisse, quamvis sectatores » credulos habuerit, qui magistrum bona fide secuti sunt, quo » ipse dumtaxat ire simulabat; crediderim hic astum aut strata- » gemma philosophicum Cartesii subesse, captantis aliqua effu- » gium, uti, dum viam reperit negandi terræ motum, cum » tamen esset Copernico devotissimus. Suspicor, virum ad inso- » litum alium loquendi modum a se invectum respexisse, quo » dicebat, adfirmationes et negationes, et universim interna ju- » dicia, operationes esse voluntatis. Atque hoc artificio veritates » æternæ quae ad auctoris hujus tempora fuerant intellectus di- » vini objectum, extemplo voluntati ejus objici cœperunt. Atque » actus voluntati sunt liberi. Ergo Deus est causa libera verita- » tum. En tibi nodi totius solutionem. *Spectatum admissi.* Exigua » significationis vocum innovatio omnes has turbas peperit. Ve- » rum si veritatum necessariarum adfirmationes forent actiones » voluntatis perfectissimi spiritus, actiones hæ nihil minus forent » quam liberæ; nihil enim hic est quod eligatur (2) ». Il Leibniz è troppo benigno, come ci pare di aver provato, e lo *spectatum* di Orazio à ancor poco.

Nota XXV. — Per formarsi una idea giusta della filosofia socratica e platonica, bisogna considerarla, come un ritiramento razionale verso la religione primitiva, cioè verso l'antico insegnamento dei sacerdoti. Se si tiene all'incontro, secondo l'uso degl'interpreti moderni, per un mero lavoro dell'intelletto individuale, non se ne può cogliere il vero significato, e si debbono abbracciare, come plausibili, le chiose più assurde. Così, verbigrazia, il signor Cousin non ha côlto l'idea dell'Eutifrone, ch'egli crede esprimere una spezie di conflitto tra la morale filosofica e astratta, qual è intesa dai moderni e singolarmente dal Kant, e la religione positiva (3). Laddove questo dialogo rappresenta la lite della vera religione colla falsa, della morale ontologica del monoteismo rivelato colla morale psicologica e variabile del politeismo. Il Santo di Platone e di Socrate non è l'Onesto astratto dei moderni, ma l'Onesto concreto, cioè il Di-

(1) *Tentam. theod.*, n° 185, in *Op omn.*, *ed. Dutens*, tomo II, p. 266

(2) *Ibid.*, n.° 186.

(3) *OEuv. de Platon.*, tomo I, p. 3-7.

vino considerato nella coscienza. Quando Socrate diceva che il bene non è santo perchè piace a Dio, ma piace a Dio perchè è santo, non contraponeva già a Dio una idea astratta, ma a fronte del vero concetto di Dio collocava una falsa nozione di esso. Socrate mette a riscontro la vera Divinità, cioè l'Ente, cogl' iddii di Eutifrone, i quali hanno la ragione delle esistenze, e sono le forze personificate della natura. I filosofi anteriori aveano cercato il Divino nella natura; Socrate lo cerca nella coscienza, e in ciò sembra distinguersi dai Pitagorici e dagli Eleatici. Ma se varia, per così dire, il luogo, non varia l'oggetto delle sue investigazioni; e chi crede che la base della sua filosofia sia meramente subbiettiva, e ch'egli muova dalla morale schiettamente psicologica, mi pare alieno dalla vera intenzione del gran savio ateniese. L'ontologia della morale è il punto donde piglia le mosse la filosofia socratica, come le dottrine anteriori s'iniziano dall'ontologia della natura.

Nota XXVI. — Abbiamo veduto altrove che il Descartes ammette nell'uomo certe idee ingenite, le quali non hanno alcun valore fuori dello spirito. La sua opinione è espressa chiaramente in questo luogo dei Principi: « De même, le nombre que nous » considérons en général.... n'est point hors de notre pensée, » non plus que toutes ces autres idées générales que, dans l'é- » cole, on comprend sous le nom d'universaux, qui se font de » cela seul que nous nous servons d'une même idée pour pen- » ser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un cer- » tain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom » les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est » aussi universel (1) ». Il Descartes è adunque concettualista, cioè fautore di una opinione, che è essenzialmente una spezie di nominalismo. Egli è adunque chiaro che le sue idee innate differiscono al tutto da quelle di Platone.

Nota XXVII. — Il Thomas è piacevolissimo, quando, lodati a cielo gli errori fondamentali e il pessimo metodo del Descartes, aggiunge con piglio eloquente: « Ferai-je voir ce grand » homme, malgré la circonspection de sa marche, s'égarant » dans la métaphysique, et créant son système des idées in- » nées (2) ». Tal è il valore filosofico di questo retore, che al parer suo, il solo torto del povero Descartes è di aver tramescolato col suo sistema qualche poco di vero. E quel parlare

(1) *Les princ. de la phil*, par. 1, nelle *OEuv.*, t. III, p 99, 100.
(2) *Éloge de Descartes.*

della circospezione del metodo più temerario e spensierato, che sia giammai caduto nella mente di un uomo, non è eziandio un bel trovato rettorico? Nel resto il Thomas dà un saggio sufficiente del suo nerbo filosofico, quando dice che i sistemi metafisici del Leibniz « semblent plus faits pour étonner et ac- » cabler l'homme, que pour l'éclairer ». Pochi libri sono così atti a *étonner* e ad *accabler* chi legge, come la scienza di questo gonfio scrittore, che pur era (sia lode al vero) uno dei migliori uomini del suo tempo.

Nota XXVIII. — De dire *je pense, donc je suis*, ce n'est » pas prouver proprement l'existence par la pensée, puisque » penser et être pensant est la même chose; et dire *je suis* » *pensant* est déjà dire *je suis*. Cependant vous pouvez exclure » cette proposition du nombre des axiomes avec quelque raison, » car c'est une proposition de fait, fondée sur une expérience » immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire, dont » on voie la nécessité dans la convenance immédiate des idées. » Au contraire, il n'y a que Dieu qui voie comment ces deux » termes *moi* et l'*existence* sont liés, c'est-à-dire pour quoi j'e- » xiste (1) ».

Nota XXIX. — Il secolo diciannovesimo, checchè si creda e si dica da molti, è la legittima continuazione del precedente, non meno per la leggerezza degli spiriti, la frivolezza del sapere, l'egoismo degli animi, la bassezza de' sentimenti, che pel sensismo signoreggiante nella pratica e nella speculazione, nelle scienze e nelle lettere. La moda e il bisogno di novità fanno sì che molti gridano contro l'età trascorsa, e vanno a caccia di nuovi sistemi, cercando di ringiovanire quel vecchiume enciclopedico; ma se le apparenze variano, la sostanza è tuttavia la stessa. Il psicologismo e il sensismo dominano in filosofia e in religione: il Jouffroy e il Cousin, per ciò che spetta al principio generale della loro filosofia, sono discepoli del Condillac, come il Condillac del Locke, e il Locke di Cartesio. Nè l'aver trapiantato in Francia le idee scozzesi e germaniche giovò gran fatto per modificare essenzialmente gli ordini e il processo delle scienze speculative, poichè quelle erano viziate dalla stessa origine. Che se fra i due secoli corre qualche divario, credo che non torni ad onore dei nostri coetanei; e che quanto gli scrittori della età passata sottostanno a quelli della precedente,

(1) Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, lib. 4, cap. 7, nelle *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 376, 377.

tanto alcuni di essi avanzino quelli della nostra. Il Rousseau e il Montesquieu non reggono a paragone del Pascal e del Bossuet; ma qual è lo scrittore francese dei nostri tempi, che possa per ingegno, facondità, virtù di logica, e abilità eziandio nei paradossi, pareggiarsi a chi scrisse il Contratto sociale, e la Ragion delle leggi?

Nota XXX. — « Je me rappelle toujours le ridicule auquel » s'est exposé Sénèque en prenant la peine de réfuter les Stoï- » ciens, qui avaient prétendu autrefois que *les vertus fondamen-* » *tales étaient des animaux.* Qu'on examine de près cette absur- » dité toute grossière, tout incroyable qu'elle paraît au premier » coup d'œil, et l'on trouvera qu'elle n'est pas plus déraisonna- » ble que les différents dogmes qui, de nos jours, ont reçu l'ap- » probation des savants (1) ». Ciò è vero, principalmente se si parla delle opinioni e dei dogmi che hanno corso nelle scienze filosofiche.

Nota XXXI. — « Ce qu'il faut aux jeunes gens, messieurs, » ce sont des livres savants et profonds, même un peu diffici- » les, afin qu'ils s'accoutument à lutter avec les difficultés, et » qu'il fassent ainsi l'apprendissage du travail et de la vie; mais » en vérité c'est pitié que de leur distribuer sous la forme la » plus réduite et la plus légère quelques idées sans étoffe, de » manière à ce qu'en un jour un enfant de quinze ans puisse » apprendre ce petit livre, le réciter d'un bout à l'autre, et » croire savoir quelque chose de l'humanité et du monde. Non, » messieurs, les hommes forts se fabriquent dans les fortes étu- » des; les jeunes gens qui parmi vous se sentent de l'avenir, » doivent laisser aux enfants et aux femmes les petits livres et » les bagatelles élégantes: ce n'est que par l'exercice viril de » la pensée que la jeunesse française peut s'élever à la hauteur » des destinées du dix-neuvième siècle (2) ». Ho voluto riferire queste belle e sapienti parole del signor Cousin, tra perchè mi paiono degne di essere intese e meditate non meno dalla gioventù italiana che dalla francese, e perchè non si potrebbe condannare in modo più espresso quella furia di generaleggiare a vanvera, e quella falsa filosofia della storia, che oggi sono in voga per tutti i paesi civili di Europa.

Nota XXXII. — Napoleone morì cattolico. Se si ha da cre-

(2) Stewart, *Ess phil., trad. par Huret*, ess. 4.
(1) Cousin, *Introd. a l'hist. de la phil.*, leçon 11.

dere al signor Thiers, ciò accadde, perchè « quoique élevé en » France, il était né au milieu de la superstition italienne; il ne » partageait pas ce dégoût de la religion catholique si profond et » si commun chez nous à la suite du dix-huitième siècle (1) ». Questo passo è delizioso, e me ne fa ricordare uno di Tacito (a cui lo storico francese non può avere per male di essere paragonato), il quale dopo avere scritte queste mirabili parole de' Giudei: « Gli Egizi adorano molte bestie e figure formate: i » Giudei un solo Iddio contemplano con la mente sola; e tengono profani quei che di materie mortali, a fogge di uomini, » fanno le immagini degl'Iddii; il loro stimando sommo, eterno, non mutabile, non mortale. Però in loro città, non che » ne' tempj, non vedresti una statua: con queste non adulano » re, nè adorano Cesari (2) »; chiama il loro culto superstizione, e duolsi che Antioco Epifane non l'abbia potuta snidare, sostituendovi l'idolatria greca (3). E poco appresso ripete che sono *una nazione superstiziosa e non religiosa*; e perchè? Perchè non purgano i prodigi con orazioni e sacrifici (4), secondo l'uso dei Gentili. Sarebbe cosa molto instruttiva e dilettevole l'intendere che cosa sia, secondo Tacito e il signor Thiers, la superstizione, e per quali argomenti provar si possa che la qualità significata da questo vocabolo non appartenga ai riti di Antioco, del Chaumette, di Caterina Théot, o del Lareveillère-Lepaux, ma sì bene a quelli di Mosè, di Cristo, di Pietro e de' suoi successori. Nel resto, il signor Thiers è assai largo in proposito di religione, e pare che non trovi alcun divario essenziale fra il culto cattolico e quello del 1793. Imperocchè, dopo di aver descritta una di quelle gravi e dignitose solennità a onor della dea Ragione, così filosofeggia: « Quand le peuple est-il de » bonne foi? Quand est-il capable de comprendre les dogmes » qu'on lui donne à croire? Ordinairement que lui faut-il? De » grandes réunions, qui satisfassent son besoin d'être assemblé, » des spectacles symboliques où on lui rappelle sans cesse l'idée » d'une puissance supérieure à la sienne, enfin des fêtes où » l'on rende hommage aux hommes qui ont le plus approché » du bien, du beau, du grand, en un mot des temples, des cé» rémonies et des saints. Il avait ici des temples, la Raison,

(1) *Hist. de la rév. franç.* Paris, 1839. *Direct.*, cap. 5, tomo III, p. 465.

(2) *Hist.*, V, 5. Cito la traduzione del nostro mirabile Davanzati, perchè essa mi sembra in questo luogo pareggiare, se non superare per qualche rispetto, il testo medesimo.

(3) *Ibid.*, 8.

(4) *Ibid.*, 13.

» Marat et Lepelletier. Il était réuni, il adorait une puissance my-
» stérieuse, il célébrait deux hommes. Tous ses besoins étaient
» donc satisfaits, et il n'y cédait pas autrement qu'il n'y cède tou-
» jours (1). Questo brano mi riesce di un comico sapore gustosissimo. Quel collocare l'atroce Marat (che è chiamato *un uomo spaventevole* dallo stesso signor Thiers in un altro luogo (2), fra coloro che *meglio si accostarono al bene, al bello e al grande,* anzi fra *i santi,* e il non fare alcun divario dal culto di Cristo a quello di un mostro, è veramente una perla, e può servir di paragone, per appregiare il senno di un autore e di un libro. *Ex ungue leonem.*

Nota XXXIII. — Allegherò due soli luoghi del Jouffroy, in cui l'impotenza del psicologismo a stabilire qualche cosa di vero, eziandio nell'ordine relativo dell'uomo, si mostra nel modo più manifesto. Discorrendo delle basi del diritto naturale, egli chiama a rassegna i varii ordini di fatti morali, che si trovano nella nostra natura, e dopo di avere enumerati gl' istinti e i concetti del piacere, dell'utile, della felicità e dell'interesse, che si raccolgono in quello stato ch'egli chiama egoismo, così parla: « Nous ne sommes pas encore arrivés, messieurs, à l'état qui
» mérite particulièrement et véritablement le nom d'état moral.
» Cet état résulte d'une nouvelle découverte que fait la raison,
» d'une découverte qui élève l'homme des idées générales qui
» ont engendré l'état égoïste, à des idées universelles et abso-
» lues. Ce nouveau pas, messieurs, les morales intéressées ne
» le font pas. Elles s'arrêtent à l'égoïsme. Le faire c'est donc
» franchir l'intervalle immense, l'abîme qui sépare les morales
» égoïstes des morales désintéressées (3) ». Ecco poi, come la ragione fa questo passo, che crea la virtù gratuita, e la vera morale. « Échappant à la considération exclusive des phénomènes
» individuels, elle conçoit que ce qui se passe en nous se passe
» dans toutes les créatures possibles, que toutes ayant leur na-
» ture spéciale, toutes aspirent en vertu de cette nature à une
» fin spéciale, qui est aussi leur bien, et que chacune de ces
» fins diverses est un élément d'une fin totale et dernière qui
» les résume, d'une fin qui est celle de la création, d'une fin
» qui est l'ordre universel, et dont la réalisation mérite seule
» aux yeux de la raison le titre de bien, en remplit seule l'idée,
» et forme seule avec cette idée une équation évidente par elle-

(1) *Convent. nation.*, cap. 15, tomo II, p. 376.
(2) *Assemb. législ.*, cap. 4, tomo I, p. 267.
(3) *Cours de droit nat.* Paris, 1834, leçon 2, tomo I, p. 45.

» même et qui n'ait pas besoin d'être prouvée. Quand la raison
» s'est élevée à cette conception, c'est alors, messieurs, mais
» seulement alors, qu'elle a l'idée du bien ; auparavant elle ne
» l'avait pas. Elle avait, par un sentiment confus, appliqué cette
» dénomination à la satisfaction de notre nature, mais elle n'a-
» vait pu se rendre compte de cette application, ni la justifier.
» A la lumière de sa nouvelle découverte, cette application lui
» devient claire et se légitime. Le bien, le véritable bien, le
» bien en soi, le bien absolu, c'est la réalisation de la fin abso-
» lue de la création, c'est l'ordre universel. La fin de chaque
» élément de la création, c'est-à-dire de chaque être, est un
» élément de cette fin absolue. Chaque être aspire donc à cette
» fin absolue en aspirant à sa fin; et cette aspiration univer-
» selle est la vie universelle de la création. La réalisation de la
» fin de chaque être est donc un élément de la réalisation de la
» fin de la création, c'est-à-dire de l'ordre universel. Le bien de
» chaque être est donc un fragment du bien absolu, et c'est à
» ce titre que le bien de chaque être est un bien ; c'est de là que
» lui vient ce caractère ; et si le bien absolu est respectable et
» sacré pour la raison, le bien de chaque être, la réalisation de
» la fin de chaque être, l'accomplissement de la destinée de
» chaque être, le développement de la nature de chaque être,
» la satisfaction des tendances de chaque être, toutes choses
» identiques et qui ne font qu'un, deviennent également sacrés
» et respectables pour elle (1) ».

Da questo passo si deduce che, secondo il Jouffroy, 1.° la morale dee avere un motivo o sia un fine assoluto; 2.° che questo fine assoluto è l'ordine universale. Ma io chieggo, come si possa affermare che l'ordine universale inchiude il concetto di assoluto. Il tutto non può avere una natura essenzialmente disforme da quelle delle sue parti. Se ciascuna parte del mondo ha solo un valor relativo, il loro complesso non può avere un valore assoluto, nel senso metafisico che si dà a questa parola, cioè un valore apodittico, necessario, eterno, immutabile. Il panteista solo, che deifica l'universo, può affermare il contrario: ma se questo si considera come una fattura di Dio, egli è troppo contraditorio l'attribuirgli le proprietà e i privilegi della essenza divina. L'ordine universale non può dunque servir meglio di fondamentale all'etica, che gli ordini particolari, che il piacere, l'utile, la felicità, l'interesse, e tutti quegli altri beni che si riferiscono all'individuo operante, e che il Jouffroy comprende sotto il nome generale di egoismo. Fra l'uomo indi-

(1) *Cours de droit nat.*, leçon. 2, tomo I, p. 46, 47.

viduale e l'universo, fra il microcosmo e il megacosmo corre certo un grande intervallo di gradi, ma non di essenza; giacchè amendue appartengono allo stesso genere del creato, del contingente, del relativo, del temporaneo, del mutabile, del finito. Il mondo insomma non ha diritto di essere egoista più che l'uomo; e se questi ha l'obbligo d'indirizzare le sue azioni e il suo proprio bene al bene generale, dee farlo, in quanto il bene particolare e generale, e l'universo intero si riferiscono a un fine condegno che loro infinitamente sovrasta, e che non si può rinvenire fuori del loro principio.

Ma la nozione del fine non basta da sè sola a costituir la morale, se non vi si aggiunge quella di obbligazione; la quale dee essere assoluta non meno di quello. Imperocchè, come mai l'uomo può mirare ad un fine sovrano, e sottoporvi il suo bene individuale, se non in virtù di un dovere? E come il dovere può concepirsi, se non è assoluto? La necessità dell'obbligazione viene espressamente avvertita dal Jouffroy, che dopo le parole citate così prosegue: « Or, messieurs, dès que l'idée de l'ordre » a été conçue par notre raison, il y a entre notre raison et cette » idée une sympathie si profonde, si vraie, si immédiate, qu'elle » se prosterne devant cette idée, qu'elle la reconnaît sacrée » et obligatoire pour elle, qu'elle l'adore, comme sa légitime » souveraine, qu'elle l'adore et s'y soumet, comme à sa loi » naturelle et éternelle. Violer l'ordre, c'est une indignité aux » yeux de la raison; réaliser l'ordre, autant qu'il est donné à » notre faiblesse, cela est bien, cela est beau. Un nouveau motif » d'agir est apparu, une nouvelle règle véritablement règle, une » nouvelle loi véritablement loi, un motif, une règle, une loi » qui se légitime par elle-même, qui oblige immédiatement, qui » n'a besoin pour se faire respecter et reconnaître, d'invoquer » rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit antérieur et su- » périeur (1) ». L'illustre professore riconosce in questo passo la necessità dell'obbligazione e l'annulla ad un tempo. Imperocchè da qual principio ella deriva? Forse dall'ordine universale in sè stesso? Ma quest'ordine non è assoluto, e non può partorire un debito assoluto, cioè un vero debito. Dalla *simpatia*, che la nostra ragione ha con esso ordine? Ma la simpatia è un istinto relativo, subbiettivo, e non è atta a fondare il dovere. Dalla *bellezza* che si trova in quello, e nel conformargli le nostre operazioni? Ma il bello per sè solo non è il bene morale, non è obbligatorio, chi non voglia confondere l'arte colla virtù, e l'estetica colla scienza dei costumi. Dalla medesimezza che

(1) *Cours de droit nat.*, leçon 2, tomo I, p. 46, 47.

corre fra l'idea razionale del bene, e l'ordine universale? Ma questa medesimezza è chimerica, se l'ordine universale non è assoluto. Direm forse che l'ordine universale può considerarsi come assoluto, in quanto si connette con un principio superiore? Io non ripugnerei a questa interpretazione, se il Jouffroy non l'escludesse espressamente, dicendo che l'ordine dell'universo è « une loi qui se légitime par elle-même, qui oblige im» médiatement, qui n'a besoin pour se faire respecter et recon» naître, d'invoquer rien qui lui soit étranger, rien qui lui soit » antérieur et supérieur ». Egli è dunque chiaro che, secondo l'autore, si può trovare il principio dell'obbligazione assoluto, senza uscir del creato, cioè del relativo. La contradizione non potrebbe essere più palpabile e manifesta.

Ella però non è evitabile, ogni qualvolta si procede secondo gli ordini del psicologismo, che vuole colla scorta del senso asseguire le verità razionali. Camminando per questa via, lo spirito non può logicamente levarsi al di sopra del mondo; e quando dalle singole parti egli è giunto alla considerazione del tutto, ivi è costretto di far posa, e non può salir più oltre. Ma siccome, per l'immanenza dell'intuito, egli ha eziandio nel riflettere il concetto confuso dell'Assoluto in sè stesso; siccome per le attinenze dell'Assoluto col proprio arbitrio e col sistema generale delle forze libere, egli ha la notizia di una obbligazione morale e irrefragabile; egli è forzato a trasferire queste idee nell'universo, che è il punto più eccelso a cui gli sia dato di poggiare, e a considerarlo, come l'Assoluto medesimo. Se procede in questo lavoro con impavido rigore di logica, egli divien panteista. Se il buon senso lo salva dal panteismo, egli perde dal canto della severità scientifica ciò che acquista da quello del senso comune: com'è appunto accaduto al Jouffroy, il quale, non risolvendosi ad essere panteista, e tuttavia scorgendo che l'obbligazione morale è assoluta, e come tale dee provenire da un principio della stessa natura, fu indotto a considerare l'ordine dell'universo come una cosa assoluta, senza osar però indiarlo, secondo l'esempio del suo maestro, più ardito o men consigliato di lui. Quindi ne nasce quel linguaggio vago, fluttuante, destituito di ogni precisione, e quel lusso di epiteti con cui il nostro autore cerca di ornare e nobilitare il suo soggetto, scostandosi dalla esattezza e semplicità sua solita: quasi che per trasformare il relativo in assoluto, bastasse lo scambiare i vocaboli, e l'accumulare sovra di esso tutte le qualificazioni più onorevoli e magnifiche, chiamandolo *regola, legge sacra, bella, immutabile*, ecc., come si vede nel luogo citato e nel séguito del ragionamento,

che stimo inutile di riferire, essendo una semplice ripetizione delle cose dette (1).

Abbiamo veduto che il Jouffroy rimuove dichiaratamente dal suo concetto dell'ordine universo, come fine morale, ogni idea di un principio superiore. Ora questa sola esclusione prova che l'idea di un tal principio era presente allo spirito dell'autore; imperocchè non si può sbandire ciò che non si pensa. Egli dunque pensava a Dio, quando riponeva nel solo ordine creato il principio del bene morale e della obbligazione. E che il fatto sia vero, risulta da ciò che dice poco appresso: « Cette idée de l'or-
» dre elle-même, si haute qu'elle soit, n'est pas le dernier ter-
» me de la pensée humaine. Elle fait un pas de plus et s'élève
» jusqu'à Dieu, qui a créé cet ordre universel, et qui a donné
» à chaque créature qui y concourt, sa constitution, et par con-
» séquent sa fin et son bien. Ainsi rattaché à sa substance éter-
» nelle, l'ordre sort de son abstraction métaphysique et devient
» l'expression de la pensée divine; dès lors aussi, la morale
» montre son côté religieux. Mais il n'était pas besoin qu'elle le
» montrât, pour qu'elle fût obligatoire. Au delà de l'ordre, no-
» tre raison n'aurait pas vu Dieu, que l'ordre n'en serait pas
» moins sacré pour elle, car le rapport qu'il y a entre notre
» raison et l'idée d'ordre subsiste indépendamment de toute
» pensée religieuse. Seulement, quand Dieu apparaît comme
» substance de l'ordre, si je puis parler ainsi, comme la volonté
» qui l'a établi, comme l'intelligence qui l'a pensé, la soumis-
» sion religieuse s'unit à la soumission morale, et par là encore
» l'ordre devient respectable (2) ». Vedesi pertanto come l'illustre scrittore afferma nello stesso tempo che Iddio è il principio dell'ordine morale, e che l'ordine morale è indipendente da Dio. Imperocchè, se non fosse, se il fine virtuoso e il dovere che lo prescrive, necessariamente con Dio si connettessero, come mai la legge e l'obbligazione potrebbero esser note senza la cognizione del legislatore? Singolare follia del psicologismo, che mette il reale in contradizione collo scibile! Ma come mai il Jouffroy sa che v'ha un Dio da cui provengono l'universo, l'armonia che vi risplende, la legge che il governa, e l'obbligo di ubbidire alla legge? Giacchè il psicologismo non può rivelarci alcuna di queste cose. Qui si pare l'influenza che la religione esercita eziandio su coloro che la ripudiano. Il psicologista moderno, nato e nudrito nel seno della civiltà cristiana, ancorchè rigetti il Cristianesimo come culto positivo e divino, ne ammet-

(1) *Cours de droit nat.*, leçon, 2, tomo I, p. 48 seqq.
(2) *Ibid*, p. 50, 51.

te, spesso senza saperlo, molti dettati, e mentre si crede di filosofare da sè e alla libera, non fa sovente altro che ripetere i pronunziati della ontologia cristiana, ricevuti per via della parola e della tradizione. In ciò consiste non di rado la superiorità degli increduli moderni sui filosofi del paganesimo. Il Jouffroy nel passo allegato ce ne porge uno splendido esempio; conciossiachè, mentre da un lato, come cartesiano e psicologista, pone l'assoluto morale nel mondo, e lo rende indipendente da Dio; come uomo nato ed educato in una società ortodossa, restituisce a Dio il privilegio usurpato, riconosce in Lui il vero Assoluto, ed esprime, quasi senza accorgersene, una di quelle verità stupende, che si sanno eziandio dal fanciullo cristiano, ma non potrebbero scoprirsi dai più ingegnosi psicologisti, in virtù dei loro princìpi, ancorchè in eterno speculassero.

I vizi del psicologismo si fanno sentire a ogni tratto nelle opere del Jouffroy, e rendono bene spesso le sue analisi manche, imperfette, superficiali, non ostante la sagacità e la gravità propria di questo scrittore. Il male non vien dall'artefice, ma dallo strumento che adopera. Ciò che egli discorre in proposito dello scetticismo, ce ne porge un altro esempio. Proponendosi di risolvere le obbiezioni degli scettici, egli comincia a distinguere quattro facoltà che concorrono nel partorire la cognizione, cioè la sensibilità, la ragione, il raziocinio e la memoria; e poscia così favella: « Quand l'une des quatre facultés qui concourent » dans la formation de nos connaissances, vient à s'appliquer et » à nous donner la notion qui lui est propre, il est évident que » nous ne croyons et ne pouvons croire à la vérité de cette no» tion qu'à une première condition, c'est que nous avons foi à » la véracité native de cette faculté, c'est-à-dire à sa propriété » de voir les choses telles qu'elles sont; car pour peu que nous » en doutions, il n'y a plus de vérité, plus de croyance possible » pour nous. Et cependant rien ne prouve, rien ne peut prou» ver cette véracité native de nos facultés ». Applicata questa sentenza in particolare alle varie facoltà, egli continua in questi termini: « Donc, messieurs, le principe de toute certitude et de » toute croyance est d'abord un acte de foi aveugle en la véra» cité naturelle de nos facultés. Quand donc les sceptiques di» sent aux dogmatiques: *Rien ne prouve que vos facultés voient* » *les choses comme elles sont; rien ne démontre que Dieu ne les* » *ait pas organisées pour vous tromper*; les Sceptiques disent » une chose incontestable, et qu'il est impossible de nier. C'est » à cette condition que nous croyons (1) ». Egli è singolare che

(1) *Cours de droit nat.*, leçon. 9, tomo I, p. 251, 252, 253.

queste parole si trovino nelle opere di un filosofo dogmatico, e in un luogo appunto dove si vogliono confutare gli scettici. I quali certo non sono così indiscreti che richieggano di più, e non si contentino di un dogmatismo che mette la radice del vero e la base del sapere in una *fede cieca*. Dunque l'assenso che si porge all'evidenza, è una fede cieca! Dunque quella pura e viva luce intelligibile da cui ogni altro lume deriva, non è altro che tenebre! Dunque l'intelletto non differisce dall'istinto, e il conoscere dal sentire, poichè l'uno è senz'occhi, come l'altro! Dunque il primo vero si ammette senza ragione, perchè si crede senza prova; quando il non aver esso bisogno di prova deriva appunto dall'essere la prova universale degli altri veri, e la somma ragione! Anche gli antichi, e santo Agostino, e Dante, e tutti i più grandi pensatori del mondo, dissero che l'uom crede al primo vero; intendendo per credenza una cognizione che esclude il discorso dimostrativo, ma non già l'evidenza; giacchè quello è nullo in tal caso, perchè questa è suprema. Il Jouffroy non ha potuto dissimulare a sè stesso che, posta la fede cieca come base della certezza, ne nasce contro di questa una obbiezione gravissima. Laonde, dopo risolute altre opposizioni di minor conto, egli conchiude che « il resterait démontré que » nous pouvons arriver à la vérité, s'il l'étai que nos facultés » ont été organisées pour voir les choses comme elles sont, et » non pour en trasmettre d'infidèles images. Revenons main» tenant à cette dernière objection (1) ». La risposta ch'egli vi fa, dopo averla menata così in lungo, non è prolissa, poichè consiste a dire che non ve ne ha alcuna. « Je m'empresse de » vous le répéter, messieurs, à cette objection des Sceptiques, » je ne connais aucune réponse catégorique; il n'existe aucune » possibilité de prouver la véracité de notre intelligence (2) ». E poco appresso la chiama una obbiezione *irréfutable* (3).

Niuno rida del valente psicologo, a vederlo in queste misere strette; poichè il torto non è suo, ma del sistema. Si lodi anzi la sua sincerità, che non gli permette di palliare i vizi della dottrina, e di aggirare chi legge, invece di fare una confession generosa. Infatti il psicologismo, che va dal soggetto all'oggetto, dalla facoltà conoscitrice alle cose conosciute, non può discorrere altrimenti, nè credere scientificamente al vero, se prima non dimostra la veracità dello strumento con cui si afferra esso vero, e da cui dipende il suo valore. Ma l'ontologista non è ri-

(1) *Cours de droit nat*, leçon 9, tome I, p. 261.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 263.

dotto a tali angustie, e può sbrigarsi dai sofismi dello scettico in poche parole, ragionando seco in questa sentenza: « Voi volete che prima di credere al vero, io vi provi la veracità delle potenze che lo conseguiscono. Lo farei volentieri, se, tolto via il vero, io sapessi di essere, di conoscere, di avere certe facoltà che concorrano a produrre il mio conoscimento. Ma io non so tutte queste cose, se non in virtù del vero, che m' illumina. Il mio spirito non sale da sè stesso al vero, ma discende dal vero a sè stesso. Non è il mio intelletto che autentichi il vero, ma è il vero che crea il mio intelletto, e creandolo, lo attua, lo mette in moto, e gli si manifesta. La verità non è subbiettiva, ma obbiettiva; non è l'effetto, ma la causa della mia esistenza e del mio pensiero. E notate bene che, proferendo queste sentenze, io non le autorizzo già colle mie potenze fragili e caduche, ma le fondo sull'autorità stessa del vero, che le proclama colla sua voce. Io non fo altro che ripetere, ripensando e parlando, il verbo ideale che mi favella allo spirito. Questa voce del vero, che parla a me, a voi, a tutti gli uomini, a tutte le intelligenze con autorità irrefragabile, è l'evidenza. L'evidenza è obbiettiva, e non subbiettiva, crea il pensiero, e non è creata; il pensiero è la vision dello spirito, l'evidenza ne è la luce. Voi desiderate che io vi dimostri la legittimità delle vostre potenze, della vostra virtù di conoscere. Ma come sapete voi di avere questa virtù? Lo sapete, perchè il vero ve lo dice, ve lo attesta, vi rende impossibile su di ciò il menomo dubbio. Non tocca adunque allo spirito il provare il vero, ma al vero il provare l'autorità dello spirito. E sepete come la prova? La prova creando esso spirito, e rivelandosi al suo sguardo. La mente nostra non fa la prima verità, e perciò non può dimostrarla od avvalorarla; ma la prima verità conferisce alla mente ogni suo valore, perchè le dà l'esistenza. Cessate adunque dall'argomentare contro il vero, presupponendo che la vostra facoltà conoscitrice sia capace d'inganno; poichè non potete far questo medesimo presupposto, non potete concepire il menomo dubbio, fare il menomo giudizio, pronunziare una parola senza credere al vero. Perciò ogni vostra obbiezione presuppone quella realtà che combattete, e si distrugge da sè. Il solo verso per cui potreste patrocinare la causa vostra, senza darvi della falce in su' piedi, consisterebbe nel sillogizzare senza parlare, anzi senza pensare; nel qual caso io sarei dispensato di rispondervi, nè a voi cadrebbe in capo di chiedermi una risposta ».

Nota XXXIV. — Non credo di far torto al signor Cousin, congbietturando ch'egli non abbia letto il Malebranche; credo

anzi di giustificarlo in un certo modo; giacchè altrimenti converrebbe dire che non lo abbia capito. Il qual secondo presupposto non è credibile, trattandosi di un uomo così ingegnoso, come il signor Cousin; benchè, a dire il vero, il primo sia anche un po' straordinario in chi si vanta d'aver fondata la filosofia eclettica. Come ciò sia, il lettore sceglierà fra le due spiegazioni quella che più gli aggrada: a me basta di provare che il signor Cousin non conosce le dottrine del suo illustre compatriota, e che gli è succeduto intorno ad esso ciò che gl'incontra talvolta riguardo agli altri sistemi, di sostituire agli altrui pensieri i suoi propri. Le mie prove saranno brevi, e consisteranno nel porre a ragguaglio della esposizione del signor Cousin le parole stesse del Melabranche.

« Malebranche », dice il signor Cousin, « est avec Spinoza le » plus grand disciple de Descartes. Comme lui, il a tiré des » principes de leur commun maître les conséquences que ces » principes renfermaient. Malebranche est, à la lettre, Spinoza » chrétien (1) ». Il Malebranche a rigor di lettera uno Spinoza cristiano! E come si può essere Spinoza cristiano? Queste due voci cozzano insieme fieramente. Tutti gl'ingegni più illustri del secolo decimosettimo ebbero lo Spinoza per un vero ateista: egli era riservato ai pellegrini critici dell'età nostra, i quali discorrono per lo più delle opere di quel filosofo senza averle lette od intese, l'assolverlo di tal nota, il farne un uomo religioso, un mistico, e per poco un santo, degno di essere innalzato all'onor degli altari. Abbiamo veduto che lo stesso signor Cousin professa questa strana opinione, e riferite le efficaci parole con cui egli canonizza l'ateo olandese. Ma che direbbe il povero Malebranche se tornasse fra' vivi, vedendosi paragonato ad un uomo ch'egli chiama *cet impie de nos jours qui faisait son Dieu de l'univers, et n'en avait point?* (2) Delle opinioni del quale egli diceva: *Ne pensez pas... que je sois assez impie et assez insensé pour donner dans ces rêveries* (3). Qual confronto si può fare fra la teorica del Malebranche, che sente sì nobilmente e sì affettuosamente di Dio, che discorre con tanta profondità e squisitezza cristiana delle sue perfezioni morali, che dà all'ordine morale un sì alto seggio nelle sue speculazioni, propugnando, con tanto vigore di logica, l'azione libera del Creatore sulle creature; e quella dello Spinoza, che spianta la moralità dalle radici,

(1) Cousin, *Fragm. phil.*, Paris, 1838, tomo II, p. 167.
(2) Malebranche, *Entret. sur la métaph., la rel. et la mort*, entr. 8, tomo I, p. 310.
(3) *Ibid.*, entr. 9, p. 338.

introduce un fato universale, e non serba di Dio altro che il nome? Il credere che lo Spinoza sia un teista, perchè parla continuamente di Dio, è un inganno puerile, di cui dovrebbe vergognarsi chi aspira al nome di filosofo. L'assimigliare questi due scrittori, perchè corre qualche analogia fra le loro dottrine, mostra poco accorgimento e poca pratica delle scienze speculative: imperocchè chi ha penetrato un po' addentro nelle quistioni più capitali della metafisica sa che la speciosa apparenza del panteismo versa da un lato nella verità commista alle sue esorbitanze, e dall'altro nel difetto di molti suoi avversari, che, confondendo il buono col reo, cadono sovente nell'eccesso contrario, o almeno trapassano, senza toccarli, i più rilevanti problemi onde i panteisti promettono la soluzione. Due grandi idee signoreggiano lo spirito umano, cioè quelle dell'Ente e dell'esistente, le attinenze reciproche delle quali sono il principale oggetto proposto alle meditazioni dei savi. La vera filosofia le unisce e distingue; la falsa le immedesima o le sequestra. Se per non immedesimarle, come fanno i panteisti, si vogliono segregare affatto, secondo l'uso dei filosofi superficiali, si combatte un errore con un altro errore, con tanto minore riuscita, che il primo errore ha una certa profondità, e il secondo è frivolo e leggero. Ma da Pitagora e da Platone fino al Malebranche, non v'ha un filosofo di polso che abbia operato quel divorzio: i migliori applicarono l'ingegno a studiare il nesso intimo di quella dualità primitiva e misteriosa, e ammisero l'inseparabilità psicologica e ontologica del secondo dal primo de' suoi membri; senza che la loro dottrina possa confondersi con quella dei panteisti: i quali tolgono di mezzo la dualità che gli altri intendono a dichiarare. Fra questi merita un seggio molto illustre il Malebranche; le cui dottrine sulla visione ideale, sulla causalità prima e universale di Dio, sull'estensione intelligibile, e via discorrendo, benchè lascino tuttavia moltissimo da desiderare, non hanno punto che fare con quelle dello Spinoza, se non in quanto conservano le verità che i panteisti pretendono speciosamente ai loro delirii. Si dirà forse che il Malebranche e lo Spinoza sono fratelli, perchè riconoscono nel Descartes il loro comune padre? Il signor Cousin lo lascia intendere quando dice: « Suivez Des» cartes dans ses deux disciples immédiats, Spinoza et Male» branche, et là vous reconnaîtrez les fruits légitimes des prin» cipes du maître (1) ». Ma io ho già altrove osservato che il Malebranche nelle parti più sode e più pellegrine della sua filosofia non è cartesiano, e che generalmente lo è assai meno che

(1) *Hist. de la phil. du XVIIIe siècle*, leçon 11.

non si crede; e non mi sarebbe difficile il provarlo se la materia non fosse troppo lunga per una nota. Lo Spinoza è assai più consenziente al suo maestro, per ciò che spetta al primo processo metodico e al principio fondamentale del Cartesianismo; se non che, egli intese esso principio e ne dedusse le conseguenze con un'acutezza d'ingegno e un rigore di logica di cui il Descartes non ebbe il menomo sentore. Nel resto, il sistema del Descartes è un miscuglio di elementi disparatissimi, così poco digeriti e così mal cuciti insieme, che non è maraviglia se il Malebranche e lo Spinoza, benchè affatto discrepanti fra loro, abbiano potuto appoggiarvi i loro dogmi. Ogni altro filosofo potrebbe fare altretanto; ed io mi assumerei volentieri di trovare in quel guazzabuglio un puntello a ogni sistema qualsivoglia, come se altri conoscesse l'idioma che si parlava sulla torre di Babele, se ne potriano forse cavare i rudimenti elementari di tutte le lingue.

L'esposizione che il signor Cousin fa del sistema malebranchiano, è piena di gravi inesattezze. Ma per evitar lunghezza, io mi limiterò al punto cardinale di tal sistema, a quello per cui il nome del Malebranche sarà immortale negli annali della scienza. Voglio parlare della celebre teorica della visione ideale. Certo, se v'ha parte della storia filosofica nella quale il signor Cousin avrebbe dovuto essere accurato, egli è questo teorema del suo insigne compatriota. Ma invece e' se ne spaccia in due parole. « L'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos » idées, et le fondement de leur légitimité; et par exemple, l'i- » dée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde » serait vaine, si cette idée ne nous était donnée dans celle de » Dieu ». Sia in buon'ora; veggiamo come spiega questa frase. » De là le fameux principe de Malebranche: que nous voyons » tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu; ce qui veut » dire que notre vision et conception du monde est accompa- » gnée d'une conception de Dieu, de l'être infini et parfait, qui » ajoute son autorité au témoignage, incertain par lui-même, et » de nos sens et de notre pensée (1) ». Come? Questa è la teorica della visione di Dio, che menò tanto romore nel mondo, e levò sì alto la fama del Malebranche? Ella non si riduce ad altro che al noto paralogismo del Descartes, cioè a dire che l'autorità divina comprova i dettati dei sensi e della ragione? (2) *Ce qui veut dire*... No, signor Cousin, ciò non vuol dir questo; e il ragionamento che attribuite al Malebranche ha tanto da fare colla

(1) *Hist. de la phil. du XVIII*e *siècle*; leçon 11.

(2) Non si confonda il paralogismo del Descartes coll'*argomento circolare*, com'è inteso dal Malebranche ed esposto ne' suoi Trattenimenti.

sua dottrina della visione ideale, quanto il gennaio colle more. Sapete che vuol dire non il discorso del Malebranche, ma il vostro? Che voi non avete lette, o che avete solamente scorse con una leggerezza incredibile le opere di questo grand'uomo, che malmenate con tanta disinvoltura. Se le aveste lette, avreste veduto che la teorica della visione ideale è tutta una filosofia: ch'essa è il compimento necessario della dottrina di Platone, di santo Agostino (1), di san Tommaso e della parte più sana della filosofia alessandrina; ch'essa contiene un compiuto sistema sulla natura, sulla origine e sulla legittimità delle nostre cognizioni; e che se questo sistema è solo abbozzato negli scritti del vostro illustre compatriota, tale abbozzo può tuttavia sfidare tutti i sofisti del mondo. Se l'aveste letto, non direste, come fate in un altro luogo, che la visione in Dio è *una ipotesi teologica*, un *Deus ex machina*, e non la mettereste in ischiera coll'idealismo del Berkeley e coll'armonia prestabilita del Leibniz (2). Il Malebranche si propone la questione: come l'uomo può conoscere gli oggetti? E servendosi del metodo di esclusione, egli prova che non si possono conoscere altrimenti che mediante un intuito immediato, benchè imperfettissimo, della divina natura. « Nous assurons », dic'egli, « qu'il est absolument nécessaire que » les idées que nous avons des corps, et de tous les autres objets » que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces » mêmes corps ou de ces objets; ou bien que notre âme ait la » puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites » avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on » pense à quelque objet: ou que l'âme ait en elle-même toutes » les perfections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit » unie avec un être tout parfait et qui renferme généralement » toutes les perfections intelligibles ou toutes les idées des êtres » créés (3) ». Egli passa quindi a rassegna partitamente queste varie opinioni, le esamina con diligenza, e prova che non reggono a martello, salvo l'ultima, ch'egli abbraccia come la sola possibile, veduto che le altre si debbono rigettare. E non solo impiega in questa discussione tutta la seconda parte del terzo libro della sua grande opera, ma ripete, espone sotto varii aspetti, e difende largamente la medesima dottrina negli *Éclaircis-*

(1) Intorno alla convenienza della dottrina malebranchiana con quella di sant'Agostino, vedi la bella opera di Sigismondo Gerdil, intitolata: *Défense du sentiment du P. Malebranche*, etc.

(2) *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon 12. - *Hist. de la phil. du XVIII^e siècle*, leçon 3.

(3) MALEBRANCHE, *Rech. de la vér.*, lib. 3, par. 2, cap. 1, tomo II, p. 64, 65.

sements, e nelle sue controversie coll'Arnauld e col Regis, negli *Entretiens*, e nelle altre sue scritture. Certo, lo ripeto, la teorica del Malebranche è lontana dalla perfezione scientifica; ma così difettosa com'è, tutta la filosofia francese non ha nulla, e tutta la filosofia moderna assai poco, che le si possa paragonare. E il signor Cousin, che ha fatto alla sua patria il tristo dono del panteismo germanico, e si professa eclettico, cioè raccoglitore del fior de' varii sistemi, non consacra a questi sublimi pensamenti che pochi periodi, nei quali non mostra pur di conoscere l'autore di cui ragiona.

Debbo notare, per amor del vero, che il signor Cousin ammette la preesistenza di una filosofia, almeno bambina. « Comme » nous savons, messieurs, le jour, le mois, l'année dans laquelle » la philosophie greque a été mise dans le monde, de même » nous savons avec la même certitude et avec beaucoup plus de » détails encore le jour et l'année où la philosophie moderne » est née... Le père d'un de vos pères aurait pu voir celui qui » a mis dans le monde la philosophie moderne... Cet homme » c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit » en français est de 1637. C'est donc de 1637 que date la phi» losophie moderne (1) ». Il signor Cousin ha scambiato la fede di battesimo con quella di mortorio, e confusa una larva col vero; poichè la vera filosofia è perpetua quanto la riflessione dell'uomo, e non ebbe cuna, come non avrà sepolcro.

Nota XXXVI. — Il processo fondamentale del Cristianesimo è ontologico e non psicologico.

Esso non dice, come il Descartes: l'uomo è, dunque v'ha un Dio. Ma bensì: Iddio è, dunque l'uomo esiste, cioè è in Dio, e ha il suo essere da Dio.

Non dice coi psicologi dei dì nostri, che l'umano ingegno tragga dalle sue facoltà il concetto dell'essere sovrano, e crei Iddio in un certo modo a imagine propria, ma c'insegna, all'incontro, che Iddio crea l'uomo a sua imagine e somiglianza.

Non dice: l'uomo ha in sè una legge morale di bontà e di giustizia; dunque Iddio è giusto e buono. Ma dice: Iddio è giusto e buono; dunque l'uomo è tenuto ad imitare la sua bontà e la sua giustizia.

Non dice: l'uomo è libero; dunque è obbligato alla legge del dovere. Ma dice: v'ha il dovere, v'ha una legge obbligatoria; dunque l'uomo è libero.

Non dice: l'uomo è malvagio; dunque si dee ammettere

(1) Cousin, *Introd. à l'hist. de la phil.*, leçon. 2.

un primo fallo. Ma dice: il primo fallo è un fatto rivelato; dunque l'uomo è malvagio.

Non dice: l'uomo è impotente; dunque sono necessarie la grazia e la redenzione. Ma dice: la necessità della grazia e della redenzione è un vero rivelato; dunque l'uomo è da sè solo impotente.

Non conchiude dalla necessità ed efficacità della grazia alla predestinazione gratuita, ma da questa a quella. Il qual processo si vede manifesto nelle opere di santo Agostino.

Non dice: ragiona, esamina e credi; ma bensì: credi, esamina e ragiona.

Non dice: trova il vero dubitando; ma trova il vero apprendendo.

Non dice: insegna alla Chiesa, ma impara dalla Chiesa.

Non dice: muovi da te stesso, per giungere a Dio; ma parti da Dio, per arrivare a te stesso: non cominciare colla filosofia, per giungere alla religione, ma fa il contrario.

Non si vuol già inferire che il Cristianesimo disapprovi il processo psicologico. Anzi lo ammette, e prescrive in ispecie l'uso di alcuni dei capi summentovati, ma come un processo secondario, che dee susseguitare, e non precorrere al processo ontologico.

Il signor Lamennais nella sua teorica della certezza (1), confonde il processo ontologico col psicologico, e gli rigetta entrambi, per sostituirvi il mero processo autoritativo. Ma il metodo autoritativo, senza una base ontologica è impossibile; e il voler fondare l'ontologia prima sull'autorità, è una manifesta petizion di principio.

Nota XXXVII. — Ecco diversi passi del Malebranche, in cui egli espone la sua dottrina della visione ideale, considerandola sotto i suoi varii rispetti. Il lettore non mi saprà mal grado di metterglieli innanzi agli occhi, e riunire, come in un solo quadro, i principali concetti dell'illustre autore.

« *Théodore*. L'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la » généralité n'est point l'idée des créatures ou l'essence qui leur » convient, mais l'idée qui représente la Divinité ou l'essence qui » lui convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être; mais » nul être particulier ne l'égale. L'être renferme toutes choses, » mais tous les êtres et créés et possibles avec toute leur multi- » plicité ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être. *Ariste*. Il » me semble que je vois bien votre pensée. Vous definissez Dieu » comme il s'est défini lui-même en parlant à Moïse : *Dieu c'est*

(1) V. il tomo dell'*Essai sur l'indiff. en mat. de rel.*, e la *Défense de l'Essai*.

» *celui qui est.* L'étendue intelligible est l'idée ou l'archétype » des corps. Mais l'être sans restriction, en un mot l'Être, c'est » l'idée de Dieu: c'est ce qui le représente à notre esprit tel » que nous le voyons en cette vie (1) ».

« La notion de l'Être infiniment parfait est profondément gra- » vée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser » à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et im- » mense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la » Divinité, qui se présente à nous sans cesse. nous la regardons » cette notion immense, comme une pure fiction de notre es- » prit. C'est, Ariste, que l'Être en général ne frappe point nos » sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des ob- » jets par la force dont ils nous ébranlent (2) ».

« Le vrai Dieu c'est l'Être, et non tel être, ainsi qu'il l'a dit » lui-même à Moïse, son serviteur... C'est l'Être sans restriction, » et non l'être fini, l'être composé pour ainsi dire de l'être et » du néant (3) ».

« Non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant » celle du fini. Car nous concevons l'être infini de cela seul que » nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais » afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement » retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, » laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aper- » çoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini; et tant » s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de » toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les » philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne » sont que des participations de l'idée générale de l'infini; de » même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais tou- » tes les créatures ne sont que des participations imparfaites de » l'être divin (4) ».

« Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux » dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de » l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus for- » tement que la présence de tous les objets finis. Il est impossi- » ble qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'ê- » tre, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pour- » rait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser

(1) MALEBRANCHE, *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tomo I, p. 46, 47.
(2) *Ibid*, entr. 8, tomo I, p. 312.
(3) *Ibid.*, p. 304.
(4) *Rech. de la vér.*, lib 3, par. 2, cap 6. Parigi, 1736, tomo II, p 102.

» à des êtres particuliers; mais on se tromperait. Car quand
» l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant
» qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il
» est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses perfections
» representative de cet être, en s'éloignant de toutes les autres.
» Toutefois il s'en éloigne de telle manière, qu'il ne les perd
» point entièrement de vue, et qu'il est presque toujours en
» état de les aller chercher et de s'en approcher. Elles sont tou-
» jours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les aperçoit que
» dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse, et de
» la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque
» temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me sem-
» ble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le mê-
» me temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement
» plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais parce que les
» choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous touchent
» point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, et ne
» l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles; cette idée
» de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit,
» nous est si familière et nous touche si peu, que nous croyons
» quasi ne la point voir; que nous n'y faisons point de réflexion:
» que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité; et qu'elle
» n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées
» particulières; quoique au contraire ce soit dans elle seule et
par elle seule, que nous apercevons tous les êtres en parti-
culier (1) ».

« L'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans res-
» triction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce
» n'est point une idée composée qui renferme quelque contra-
» diction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne
» tout ce qui est, et tout ce qui peut être. Or, cette idée simple
» et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence néces-
» saire: car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*)
» a son existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas
» actuellement, étant impossible et contradictoire que le verita-
» ble être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne
» soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui partici-
» pent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction
» est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu'il est que
» de lui-même: tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque
» chose, il est; puisque tout ce qui est vient de lui: mais quand
» il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait; parce qu'il

(1) *Rech. de la vér.*, lib. 3, par 2, cap. 8, p 126, 127, 128.

» est par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement
» comme n'étant point; si ce n'est qu'on se le représente com-
» me un être en particulier, ou comme un *tel être*, et que l'on
» considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui
» ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent
» point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui
» peut être ou n'être pas (1) ».

« L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit et elle
» en occupe entièrement la capacité, lorsqu'il ne pense point à
» quelque chose de particulier. Car quand nous disons que nous
» ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensons
» pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pen-
» sons pas à quelque chose de particulier. Certainement si cette
» idée ne remplissait pas notre esprit, nous ne pourrions pas
» penser à toute sorte de choses, comme nous le pouvons; car
» enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune con-
» naissance.... Ainsi on pense davantage à l'être général et infini
» quand on pense moins aux êtres particuliers et finis; et l'on
» pense toujours autant en un temps qu'en un autre (2) ».

Il Malebranche, che considera le idee divine ed archetipe come il termine obbiettivo della percezione umana, esclude da questa condizione un solo concetto, cioè l'idea stessa di Dio, la quale non è già, come le altre idee, una percezione dell'idea divina, ma l'intuito o l'apprensione immediata della divina natura. Sentenza che si connette strettamente col suo sistema; giacchè, se tutte le idee nostre sono rappresentative degli oggetti, perchè non sono propriamente nostre, ma di Dio, in cui le veggiamo, l'idea di Dio, che è il fondamento di tutte, dee essere di un'altra sorte: non può, come le altre, ridursi a una mera idea divina, che ci venga partecipata; altrimenti si dovrebbe chiedere dove si vede questa idea, e così si andrebbe in infinito; ma vuol essere un'apprensione immediata dell'oggetto medesimo, cioè di Dio, intuìto da noi nella sua realtà sostanziale. Iddio, insomma, è il contenente delle idee nostre; il quale non può essere appreso nello stesso modo del suo contenuto. Noi veggiamo ogni cosa in Dio, e Dio in sè medesimo. L'apprensione che abbiamo della Divinità, risponde a capello alla percezione che la scuola scozzese ammette in ordine ai corpi, e salva dallo scetticismo il sistema delle idee rappresentative, dandogli per base la cognizione immediata dell'Ente, in cui si contiene l'archetipo di ogni cosa. Ecco alcuni passi dell'illustre filosofo francese, in cui que-

(1) *Rech de la vér.*, lib 4, cap. 11, p. 342, 343, 344.
(2) *Ibid.*, lib. 6, par. 1, cap. 5, tomo III, p 67, 68.

sta parte della sua dottrina è chiaramente espressa: « Dieu ou
» l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'in-
» fini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut
» être connu, mais il ne peut être fait». (Questo è il Verbo *genitum, non factum* della rivelazione, il Vero generato e non fatto, secondo la dottrina del Vico). «Il n'y a que les créatures,
» que tels et tels êtres qui soient faisables, qui soient visibles
» par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient
» faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il
» y en ait. Car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui
» en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir
» qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini.
» Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu,
» peut n'exister point. On peut voir son essence sans son exis-
» tence, et son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de
» l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'ê-
» tre n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype
» qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son
» archétype et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.
» Ainsi vous voyez bien que cette proposition: *Il y a un Dieu*
» est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui
» affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même
» aussi certaine que celle-ci: *Je pense, donc je suis*. Vous voyez
» de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'être ou l'in-
» fini, ne sont qu'une même chose (1) ». Si noti quanto nel fine
di questo passo, il buon Malebranche si scosti dal psicologismo
assurdo del Descartes.

« *Théodore*. Par la Divinité nous entendons tous l'Infini, l'Ê-
» tre sans restriction, l'Être infiniment parfait. Or rien de fini
» ne peut représenter l'infini. Donc il suffit de penser à Dieu
» pour savoir qu'il est.... *Ariste*. Oui.... je suis convaincu que rien
» de fini ne peut avoir assez de réalité pour représenter l'infini,
» qu'en voyant le fini, on puisse y découvrir l'infini, qu'il ne con-
» tient pas. Or je suis certain que je vois l'infini. Donc l'infini
» existe, puisque je le vois, et que je ne puis le voir qu'en lui-
» même.... La perception que j'ai de l'infini est bornée: mais la
» réalité objective, dans laquelle mon esprit se perd, pour ainsi
» dire, elle n'a point de bornes. C'est de quoi maintenant il m'est
» impossible de douter (2) ».

« Il n'y a que Dieu qu'on connaisse par lui-même: car enco-

(1) Malebranche, *Entret. sur la metaph., la relig. et la mort*, entr. 2, tomo 1, p. 47, 48.

(2) *Rech. de la vér.*, entret. 8, p. 286, 287.

» re qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent
» être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puis-
» se agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu
» que nous voyons d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que
» lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance.... C'est
» notre seul maître, qui précède à notre esprit, selon saint Au-
» gustin (*De ver. relig.*, c. 55), sans l'entremise d'aucune créa-
» ture. On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse
» représenter l'infini; que l'être sans restriction, l'être immense,
» l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire
» par un être particulier, par un être différent de l'être univer-
» sel et infini (1). Lorsqu'on voit une créature on ne la voit point
» en elle-même ni par elle-même... Mais il n'en est pas de mê-
» me de l'être infiniment parfait; on ne le peut voir que dans
» lui-même; car il n'y a rien de fini, qui puisse representer l'in-
» fini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe: on ne peut
» voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'exis-
» tence: on ne peut le voir simplement comme un être possible:
» rien ne le comprend: rien ne le peut représenter. Si donc on
» y pense, il faut qu'il soit (2). Il est donc clair que l'âme, que
» ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini;
» qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'effi-
» cace de sa substance: que l'infini n'a point et ne peut avoir
» d'archétype ou d'idée distinguée de lui qui le représente; et
» qu'ainsi si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit (3) ».

Questa percezione immediata dell'Ente, per via della quale si ha la cognizione mediata di tutte le cose, spiega una celebre frase del Melabranche, più citata ed ammirata, che intesa: « Dieu » est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte » qu'on peut dire, qu'il est le lieu des esprits, de même que les » espaces sont en un sens le lieu des corps (4) ». In un altro luogo dice: « Les esprits... sont dans la raison divine, et les » corps dans son immensité (5) ». E altrove: « La substance du » Créateur est le lieu intime de la création (6) ». La medesima idea si trova spesso ripetuta sotto altre forme, che tutte tornano a dire, non potersi veder le cose nel contenuto divino, cioè nel-

(1) *Rech. de la vér.*, lib. 3, par. 2, cap. 7. Paris, 1736, tomo II, p. 115, 116.
(2) *Ibid.*, lib. 4, cap. 11, p. 844, 845.
(3) *Ibid.*, p. 363.
(4) *Ibid.*, lib. 3, par. 2, cap. 6, p. 95, 96.
(5) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entret. 8, tomo I, p. 300.
(6) *Ibid.*, p. 295.

l'Intelligibile, se non si ha l'intuito immediato del continente, cioè dell'Ente infinito. In tal senso si dee pigliare la sentenza del Malebranche, la quale altrimenti tornerebbe incomprensibile, come parve al Leibniz, il quale ne parla così: « Lorsque » ce Père dit qu'il n'y a point de substance purement intelligi- » ble que Dieu, j'avoue que je ne l'entends pas assez bien (1) ».

Il Malebranche discorre sull'unità numerica dell'Idea in questi termini: « *Théodore.* Toutes les vérités sont en Dieu, puis- » qu'étant infiniment parfait, il n'y en a aucune qui échappe à » ses connaissances. Donc sa substance renferme tous les rap- » ports intelligibles: car les vérités ne sont que des rapports » réels, et les faussetés des rapports imaginaires. Donc Dieu » n'est pas seulement sage, mais la sagesse: non seulement sa- » vant, mais la science: non seulement éclairé, mais la lumière » qui l'éclaire lui et même toutes les intelligences. Car c'est dans » sa propre lumière que vous voyez ce que je vois, et qu'il voit » lui-même ce que nous voyons tous deux. Je vois que tous les » diamètres d'un cercle sont égaux. Je suis certain que Dieu lui- » même le voit et que tous les esprits, ou le voient actuellement, » ou le peuvent voir. Oui, je suis certain que Dieu voit précisé- » ment la même chose que je vois, la même vérité, le même rap- » port que j'aperçois maintenant entre 2 et 2 et 4. Or Dieu ne » voit rien que dans sa substance. Donc cette même vérité que » je vois, c'est en lui que je la vois... *Théotime.* Ne pourrait-on » point dire que les esprits ne voient point les mêmes vérités » mais des vérités semblables? Dieu voit que 2 et 2 font 4; vous » le voyez, je le vois. Voilà trois vérités semblables, et non point » une seule et unique vérité. *Ariste.* Voilà trois perceptions sem- » blables d'une seule et même vérité... Qui vous a dit que Dieu » même ne peut faire d'esprits capables de voir clairement que » 2 fois 2 ne soient pas 4? Assurément c'est que vous voyez la » même vérité que je vois, mais par une perception qui n'est pas » la mienne, quoique peut-être semblable à la mienne. Vous » voyez une vérité commune à tous les esprits, mais par une » perception qui vous appartient à vous seul; car nos percep- » tions, nos sentiments, toutes nos modalités sont particulières. » Vous voyez une vérité immuable, nécessaire, eternelle. Car » vous êtes si certain de l'immutabilité de vos idées que vous » ne craignez point de les voir demain toutes changées. Comme » vous savez qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous bien as- » suré qu'elles ne se dissiperont jamais. Or si vos idées sont éter- » nelles et immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trou- » ver que dans la substance éternelle et immuable de la Divinité.

(1) Leibniz, *Œuv. phil.*, *ed. Raspe.* Amst., 1765, p. 501.

» Cela ne se peut contester. C'est en Dieu seul que nous voyons
» la vérité. C'est en lui seul que se trouve la lumière qui l'éclaire
» lui et toutes les intelligences (1) ».

Nota XXXVIII. — L'illustre Rosmini in alcuni luoghi rigetta espressamente l'intuito immediato di Dio; in altri pare ammetterlo in qualche modo, e con certi temperamenti, che sono lontani dal porgere una idea chiara e precisa al lettore. Pare, a prima fronte, che per ben cogliere il sentimento del filosofo roveretano su questo punto, basti il consultarlo dove discorre dell'ente ideale presente alla mente nostra, che è il perno di tutto il suo sistema; giacchè, se si può sapere qual sia l'intenzione dello scrittore intorno alla natura di questo ente, non vi potrà più essere alcun dubbio sul suo modo di pensare intorno all'altra quistione. Ma dopo aver letto attentamente le opere del Rosmini, confesso che il suo pensiero mi pare così difficile ad essere ben definito circa il secondo articolo, come intorno al primo. Acciò il lettore sia con poca fatica in grado di giudicar da sè, e vegga se io ho ragione o torto nell'accusare di oscurità, d'imprecisione e di contradizione un autore, d'altra parte valoroso nelle ricerche psicologiche, e degno di molta stima, raccoglierò e disporrò per ordine i luoghi principali di lui intorno alla natura e alle proprietà dell'ente ideale. Dal qual ragguaglio, oltre al giustificarsi la mia sentenza, se è fondata, potrà, chi legge, conoscere donde sia nato questo capital difetto del sistema rosminiano; difetto non imputabile al sagace ingegno dell'illustre autore, poichè nasce dai princìpi e dal metodo della sua dottrina. La confusione dell'idea dell'Ente con quella dell'esistente, e la sostituzione del metodo psicologico al metodo ontologico, sono, al parer mio, i due vizi fondamentali della teorica che piglio ad esaminare: il che si parrà chiaramente dalla collazione e dalla critica dei testi.

Per rendere più chiaro il mio discorso, distinguerò i passi del Rosmini in due classi. La prima comprenderà quelli in cui si rappresenta l'ente ideale come insussistente, benchè si affermi non essere subbiettivo. La seconda abbraccerà i luoghi in cui l'ente ideale si dà per una cosa obbiettiva e assoluta, benchè distinta espressamente da Dio.

(1) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 8, tomo I, p. 316, 318, 319.

CAPITOLO PRIMO.

L'ente ideale del Rosmini è insussistente, benchè non sia subbiettivo.

Nel suo Nuovo Saggio l'illustre autore così discorre: « Dicen-
» do *idea dell'essere*, non si dice il pensiero di un qualche essere
» particolare sussistente, del quale sieno incognite o astratte tutte
» le altre qualità, fuori quella dell'esistenza attuale, come sareb-
» bero le quantità x, y, z nell'algebra. Non s'intende il giudi-
» zio o la persuasione di un ente sussistente, eziandiochè per
» noi indeterminato, ma l'*idea dell'essere*: una mera possi-
» bilità... La *possibilità* è l'astrazione ultima che possiam fare in
» qualunque nostro pensiero: se noi pensiamo un ente sussi-
» stente, noi possiamo da un tal pensiero astrarre ancora qual-
» che cosa, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, senza che
» ci svanisca al tutto dalla mente: perocchè rimarrà ancora il
» pensiero della possibilità di quell'ente. L'idea dunque gene-
» ralissima di tutte, e l'ultima delle astrazioni, è l'*essere possi-*
» *bile*, che si esprime semplicemente nominandolo *idea dell'ente*
» o *dell'essere* (1) ». E poco appresso, dichiarando maggiormente
il suo pensiero, immedesima l'idea dell'*essere* così intesa con
quella di *esistenza*: « E veramente non v'ha cognizione, nè pen-
» siero che possa da noi concepirsi, senza che si trovi in esso
» mescolata l'idea dell'essere. L'*esistenza* è di tutte le qualità
» generali delle cose la generalissima (2) ».

Che l'idea di essere o di esistenza sia la più astratta e la più
generale di tutte le idee, e che lo spirito dell'uomo non giunga
a contemplarla nella sua purezza, se non facendo uno sforzo di
astrazione, è uno dei punti più certi nel sistema dell'autore, poi-
chè lo ripete ed inculca a ogni poco. « L'idea dell'essere è l'i-
» dea generalissima, è l'ultima astrazione possibile, è quella
» idea, tolta la quale, è tolto interamente il pensare, ed è resa
» impossibile qualsiasi idea (3) ». Ella è « la più generale e la
» più astratta di tutte le idee: e tolta via la quale, ogni altra idea
» ed ogni pensiero ci è reso impossibile: mentre ella soprasta
» nella mente anche tutta sola e nuda, come la si giunge a con-

(1) *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* Milano, 1836-1837, tomo II, p. 20. Per evitar lunghezza, mi ristringerò a citar le pagine di questa edizione

(2) *Ibid.*, p. 21. Vedi anche *ibid.*, p. 36, 37.

(3) *Ibid.*, p. 23.

» templare a forza di astrazioni (1). L'essere è ciò che rimane
» nelle idee nostre, dopo che s'è fatto sopra di esse tutte le astra-
» zioni possibili: l'ultima delle quali ci dà appunto l'essere solo
» e puro, il quale rimosso, ogni idea è distrutta (2) ».

Se l'ente ideale non è altro che un concetto astratto, se ne dovrebbe dedurre per primo conseguente, ch'esso è una semplice forma dello spirito nostro. Infatti, che cos'è un concetto astratto, se non un nostro proprio pensiero? L'astrazione, per aver luogo, ha, certo, d'uopo di un concreto in cui la facoltà astraente si eserciti; ma il concetto astratto, che è il risultato di questo lavoro, non è altro, come astratto, che un parto dello spirito, il quale, ripiegandosi colla riflessione sull'intuito ch'egli ha del concreto, e considerando esso concreto non in sè stesso, ma nel proprio atto intuitivo, lo spoglia mentalmente delle proprietà che lo concretizzano e ne fa un'astrattezza. L'idea astratta è dunque di sua natura subbiettiva, e non esiste fuori del pensante, che la possiede. Fuori del pensante v'ha e vi dee essere l'obbietto concreto, la cui notizia si richiede per acquistarla; e quindi l'astrazione ha un valore obbiettivo, in quanto si riferisce al concreto che l'ha prodotta; ma presa in sè medesima, e come semplice astrazione, non è, nè può essere se non subbiettiva. Questo solo discorso basterebbe per impedirci di assentire al Rosmini, che considera l'idea astratta dell'ente possibile come il Primo psicologico: giacchè da un lato tale idea è riflessa, e presuppone di necessità l'intuito immediato dell'Ente concreto e assoluto, e dall'altro lato ripugna che il concreto non preceda logicamente l'astratto, e l'intuito la riflessione. Ma ciò che c'importa ora di notare, si è l'insussistenza obbiettiva dell'ente ideale, secondo il concetto del Rosmini; insussistenza che è inseparabile dalla subbiettività, benchè questa venga da lui espressamente negata, come vedremo nel sèguito.

L'ente ideale del Rosmini non è adunque *il pensiero di un qualche essere particolare sussistente*, e nemmeno *di un sussistente determinato* (3). Egli replica altrove il medesimo: « La semplice
» idea dell'essere non è percezione di qualche cosa di sussisten-
» te, ma intuizione di qualche cosa possibile: non è che l'idea
» della possibilità della cosa (4). Ciò che costituisce un'idea pura
» è quell'ente ideale dove non entra niuna concrezione, e, per
» dirlo in una parola, dove niente si trova di ciò che appartiene

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 23.
(2) *Opera citata*, tomo III, p. 36.
(3) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 20.
(4) *Ibid.*, p. 29.

» alla *sussistenza*... Dall'*essere in universale* non solo è esclusa
» la *sussistenza*, ma ben anco ogni differenza e determinazione
» di *specie* e di *generi* (1) ». Dal che segue che uno dei caratteri
dell'ente ideale è l'indeterminazione (2). « Egli è solo posterior-
» mente che noi osserviamo l'ente prendere quelle molte deter-
» minazioni che ravvisar si possono negli esseri reali. Quindi noi
» diciamo che in quella essenza dell'ente si contiene la possibilità
» delle cose; il che non vuol dire altro se non che *non v'ha ripu-*
» *gnanza fra quella idea dell'ente indeterminato, e le sue determi-*
» *nazioni e realizzazioni.* Insomma, dall'osservare che l'*ente* è
» privo di determinazione... noi poscia concludiamo... esser pos-
» sibili (pensabili) una quantità indeterminata di esseri ideali e
» reali, cioè di determinazioni e realizzazioni della nostra idea (3) ».
Questa indeterminazione è la nota principale che distingue l'ente
ideale dalle cose reali somministrateci dalla sensazione e dal sen-
timento, le quali sono circoscritte e determinate dall'azione che
le produce. « V'ha egli nulla che abbia la più lontana somiglian-
» za con un tale essere ideale nelle nostre reali sensazioni? Anzi
» la loro natura consiste nell'opposto; esse sono tutte perfetta-
» mente *determinate.* Perocchè venendo prodotte da oggetti real-
» mente esistenti, questi oggetti, come pure gli effetti loro, de-
» vono essere forniti di tutte le determinazioni e qualità parti-
» colari colle quali solo possono realmente e attualmente esiste-
» re. Quindi fra l'idea dell'ente possibile universale e la sensa-
» zione, v'ha una vera contrarietà, sicchè l'una esclude l'altra;
» essendo essenziale all'idea dell'ente universale e meramente
» possibile, la perfetta *indeterminazione;* ed essendo all'incontro
» essenziale alle sensazioni ed agli oggetti che le producono, la
» perfetta *determinazione* che gl'individui e faccia sussistere (4).
» Essendo l'essere *oggettivo* essenzialmente, è diverso essenzial-
» mente ed opposto al *soggetto* che lo percepisce, e costituisce
» con ciò l'intelletto, cioè una potenza che non ha rispetto a sè
» stessa, e che vede le cose fuori di ogni luogo e tempo... Es-
» sendo l'essere *indeterminato*, egli non può determinare cosa
» alcuna, ma bensì ricever egli le determinazioni di cui le cose
» presentate sono fornite (5) ». Si avverta di passaggio, come
dalla nota d'indeterminazione l'autore deduca in questo luogo
la oggettività dell'ente ideale, quando tal nota, risultante dal con-
cetto di possibilità, prova il contrario, giacchè l'indeterminato è

(1) *Nuovo Saggio*, p. 35, 36.
(2) *Ibid.*, p. 35-38.
(3) *Ibid.*, p. 125, 126. Vedi ivi, da carte 120 a 126.
(4) *Ibid.*, p. 36.
(5) *Ibid.*, tomo III, p. 52.

tale perchè possibile, e il possibile per sè stesso non è se non il pensabile; e vedremo che l'autore stesso discorre altrove in questo modo. Si consideri eziandio quanto sia difficile l'accordare questa opposizione tra l'idea e il sentimento con quella similitudine fra l'ente reale e l'ideale di cui si parla in altro luogo (1).

L'illustre autore specifica altrove più minutamente in che consista l'indeterminazione dell'essere ideale. In prima egli paragona l'idea di questo alla celebre tavola rasa di Aristotile. « La *tavola rasa* è l'idea indeterminata dell'ente, che è in noi » dalla nascita. Quest'ente, che concepiamo essenzialmente, non » avendo alcuna determinazione, è come una tavola perfetta- » mente uniforme, non ancora tracciata o scritta da carattere » alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno e impressio- » ne che in lei si faccia; il che vuol dire che l'idea dell'ente co- » mune si determina ed applica egualmente a qualunque ogget- » to, forma o modo ci si presenti, mediante i sensi esterni od » interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro es- » sere, non sono caratteri; è un foglio di carta bianco ove nulla » era scritto, e nulla quindi leggervi potevamo: questo foglio » bianco ha la sola suscettibilità (potenza) di ricevere qualunque » scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza partico- » lare (2) ». La proprietà dell'ente ideale è adunque di non aver termini. « L'*essere*, da noi intuìto per natura, è presente al no- » stro spirito in uno stato imperfetto.... Ciò che manca alla per- » fezione dell'essere da noi intuìto per natura, sono i suoi *ter-* » *mini*. Noi concepiamo quest'attività, che si chiama *essere*, ma » non veggiamo dove ella riesca, a che ella si termini: come se » noi sapessimo bensì che un uomo lavora, ma non sapessimo » che cosa quell'azione dell'uomo ha per oggetto e per termine, » se lavora una statua, una pittura od altro. Non capendo dun- » que noi per natura ove termini quell'attività che concepiamo » e chiamiamo *essere*, avviene che 1.° l'intuizione di questa at- » tività non ci può far conoscere per sè sola veruna cosa rea- » le, perchè le cose reali sono altretanti termini di quell'attività » che si chiama *essere*. 2.° L'essere, da noi intuìto per natura, è » *indeterminato*, che viene a dire privo de' termini suoi; *univer-* » *sale*, in quanto che è atto a ricevere tutti que' termini ch'egli » non ha; *possibile*, o sia in potenza, in quanto che non ha un » atto terminato ed assoluto, ma solo un principio di atto: in » somma, si raccolgono in questa sola osservazione (che *ciò che* » *noi veggiamo per natura, è la prima attività, ma priva de' ter-*

(1) *Nuovo Saggio*, p. 21, nota 3.ª, p. 114-119.

(2) *Ibid*, tomo II, p. 118, e ivi nota 4.ª

» *mini suoi, co' quali solo ella si natura, e formasi una real sus-*
» *sistenza)* tutte quelle qualità che noi nel corso di quest'opera
» abbiamo attribuite all-essere in universale (1) ». « Noi veggia-
» mo l'essere per natura: fatto primigenio. Questa vista dell'es-
» sere però è imperfetta: e questa imperfezione consiste nel ve-
» der noi quell'attività che si chiama essere, nel suo principio,
» ma non ne' suoi termini, ne' quali ella si compisce e si assol-
» ve. Quindi l'*essere*, non veggendolo noi compìto ed assoluto,
» egli è l'essere *comunissimo*, cioè un essere che può terminare
» in infinite cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali. Que-
» sti termini dell'essere, da noi percepiti, sono le cose reali. Il
» nostro sentimento od una sua modificazione che noi proviamo,
» è uno dei termini dell'essere da noi intuìto naturalmente. Pel
» sentimento adunque noi conosciamo le cose, o sia i termini
» dell'essere stesso... Quando noi abbiamo veduto l'essere ter-
» minato in un sentimento, noi abbiamo percepito (mediante il
» senso) un essere individuale, ed è ciò che chiamammo *perce-*
» *zione individuale*. Ma quando noi consideriamo quel sentimen-
» to (termine dell'essere) unicamente come possibile a rinno-
» vellarsi un indefinito numero di volte, allora abbiamo l'*idea*
» o specie della cosa, e con essa conosciamo un dato termine
» in cui può terminar l'essere..... L'*essenza* della cosa è ancora
» una cosa ideale; ell'è un'attuazione e determinazione dell'es-
» sere, ma non completa ancora, poichè l'essenza può terminare
» ella stessa ad uno e talora ad infiniti individui: questi attuano
» e compiscono ad un tempo l'essenza e l'essere da noi cognito,
» e sono a noi dal solo sentimento presentati, ove si parli di es-
» seri reali, finiti e contingenti. Il termine ultimo dell'essere è
» la *sussistenza:* questa è l'atto compìto dell'essere: l'essenza
» dunque e l'essere comunissimo non è che la cosa in potenza,
» *l'essere iniziale* delle cose... Avendo noi *l'essere iniziale* a noi
» per natura presente; ove sentiamo un sentimento, un'azione
» qualunque, riconosciamo questo per finimento e termine di
» quell'essere che già avevamo naturalmente in noi concepito.
» E in questo raffrontamento e accorgimento consiste la natura
» del conoscere (2) ». « L'essere, come ci sta presente essenzial-
» mente allo spirito, è incompleto: questa mancanza di compi-
» mento abbiamo trovato consistere nel mancare de' suoi termi-
» ni, e nell'esser quindi un *essere iniziale,* e medesimamente un
» essere comune, perchè, mancando de' termini suoi, è atto na-
» turalmente a terminarsi e completarsi in infinite maniere (3)».

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 117, 113.
(2) *Ibid*, p. 114, 115.
(3) *Ibid.*, p. 252.

« Il veder l'ente in idea o in disegno, che cosa vuol dire, se non
» veder l'ente in un cotal suo principio, nella sua mera possibi-
» lità? Ma se quest'ente stesso il penso già realizzato, egli è l'ente
» di prima, ma non in modo iniziale, ma pienissimamente cono-
» sciuto... Gli enti finiti non sono che l'ente ideale realizzato in
» un modo finito e limitato: Dio, all'incontro, è l'ente ideale
» realizzato pienissimamente (1) ». « In percependo i singolari
» uomini, noi li abbiamo percepiti come enti, li abbiamo con-
» siderati come realizzazioni parziali dell'ente ideale, indefinito
» e universale, e però mediante questa relazione comune, co-
» me aventi una natura comune: abbiamo, in una parola, per-
» cepito questa natura comune indivisa dalla sussistenza di cia-
» scheduno (2) ».

Io confesso che nel cercare il senso preciso di tutti questi passi, e nel conferirli colle altre parti del sistema rosminiano, mi trovo in un'ambiguità grandissima. Imperocchè, che cosa vuol dir l'autore, affermando che l'ente ideale esclude la sussistenza? Vuol egli dire che l'idea dell'ente ideale non sussiste? Ovvero solamente che non sussiste l'ente ideale rappresentato dall'idea? Nel primo caso, l'idea dell'ente ideale sarebbe il nulla, cioè l'opposto dell'ente; assurdo enorme, che certamente non può cader nello spirito dell'illustre autore. Resta adunque che egli voglia dire l'idea dell'ente reale sussistere veramente, ma non rappresentare alcuna cosa sussistente; tanto che ella esprima solo l'ente possibile. Ma io chieggo se questa idea, rappresentando ogni ente, non dee principalmente rappresentare sè stessa; e siccome tale idea sussiste, ne segue che qualche cosa di sussistente verrà da essa rappresentata. Non vedo che ci sia modo di uscire da questo dilemma. O l'idea dell'ente è nulla, o è qualche cosa. Se è nulla, non occorre più filosofare: se è qualcosa, ella è certo qualcosa di sussistente; poichè *sussistente* nel linguaggio del Rosmini è sinonimo di *reale*. Ed essendo sussistente, ella dee certo rappresentare la propria sussistenza, poichè una idea che non rappresentasse sè stessa, sarebbe in contradizione seco; dee rappresentar qualche cosa di sussistente e di reale, poichè fuori del reale e del sussistente non v'ha che il nulla; e il nulla non può meglio rappresentarsi, che sussistere. — Ma l'Ente ideale è l'ente possibile, e il possibile non sussiste, perchè se sussistesse, sarebbe reale, e lascerebbe di essere possibile. — Rispondo che la possibilità stessa è una somma sussistenza e una somma realtà; la quale è possibile, in quanto si riferisce a un termine es-

(1) *Il rinnov. della filos. in Ital prop. dal Mamiani ed esam.*, Milano, 1836, p. 621.
(2) *Ibidem*, p. 526.

trinseco, ma è reale, in quanto questa relazione non potrebbe darsi se non si fondasse in un soggetto reale ed assoluto. La possibilità importa un'attinenza del necessario col contingente, e presuppone la virtù creatrice: ella si fonda sul concetto di creazione, per cui i due estremi della formola ideale insieme si intrecciano. Perciò l'ente ideale dell'illustre Rosmini dee pur essere supremamente reale, cioè assoluto; e l'aver voluto disgiungere queste due nozioni è uno dei vizi fondamentali del suo sistema, e la cagion principale delle contradizioni che ci pare di ravvisarvi. Il qual vizio nacque dal metodo psicologico con cui costantemente procede l'autore.

Dunque per tornare al senso dei passi sovrallegati, dico che, se questi si pigliano a rigore, è forza inferirne che il Rosmini neghi la sussistenza all' idea medesima dell'ente ideale, e quindi abbia questa idea per un mero nulla. Infatti, se l'ente ideale esclude ogni sussistenza, se è comune a tutte le cose, e non proprio di nessuna, se è la perfetta indeterminazione, e tuttociò che sussiste dee essere in qualche modo determinato; sèguita che l'idea stessa rappresentativa di questo ente sia destituita di sussistenza e di realtà, e almeno obbiettivamente sia un mero nulla. Altrimenti l'ente ideale sarebbe anco reale, e crollerebbe tutto il sistema dell'autore. Dico almeno obbiettivamente: perchè il fare di questo concetto un nulla subbiettivo e obbiettivo, sarebbe un espresso nullismo, che non può certo essere professato dall'italiano filosofo. Egli è vero che il nullismo non si può evitare, anche facendo di tale idea una forma subbiettiva, come testè mostreremo, e l'autore stesso l'ha avvisato in altri luoghi; ma siccome in tal caso il nullismo è palliato, si capisce come uno scrittore possa momentaneamente cadervi, tratto dalle esigenze logiche della sua dottrina. E che ciò sia succeduto al Rosmini, veggasi dai passi seguenti. Discorrendo delle proprietà dell'ente ideale, egli stabilisce che *è perfettamente semplice* (1). Questa semplicità consiste nell'escludere ogni giudizio. « Quest'idea è » perfettamente *semplice*... è una pura intuizione intellettuale, » priva di ogni giudizio... E veramente, quand'io dico *esistenza* » *in universale*, che cosa esprimo io con questa frase? Affermo » io qualche cosa? Nego io? Nulla di ciò. Pensare una cosa in » universale (l'essere), non è pur pensare che una qualche cosa » sussista. Se io pensassi che una qualche cosa sussistesse, io mi » potrei ingannare; forse potrebbe quella cosa non sussistere: » si dà la possibilità del contrario. Pensare una cosa in universale, è forse un pensare questa o quella cosa? Ne pure. È pen» sare a nessuna cosa determinata: è pensare alla possibilità di

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 30.

» una cosa qualunque. E che è la possibilità? Non è che la pen-
» sabilità. Cioè non è che un'entità *sui generis*, che serve di lu-
» me alla mente, entità nella quale non è contradizione o pugna
» interna (1) ». Se l'ente ideale esclude ogni affermazione, ogni giudizio, ogni sussistenza, e per ciò appunto rimuove ogni pericolo d'inganno, certo un tal ente non si può concepire come una cosa distinta dall'anima, ma dee immedesimarsi col pensiero stesso che lo contempla. La subbiettività dell'idea non potrebbe essere più chiaramente significata.

Questo punto di dottrina si connette con un altro, che merita di essere attentamente avvertito. L'ente ideale, secondo l'autore, è da una parte il solo termine del nostro conoscimento, la sola cosa che sia veramente conoscibile: gli enti reali, noi possiamo sentirli, ma non conoscerli. D'altra parte, l'ente ideale non essendo reale, ed escludendo ogni sussistenza, ne segue questa singolar conclusione, che noi non conosciamo alcuna cosa sussistente, e che lo spirito nostro ha il privilegio di apprendere coll'intelletto ciò che non è veramente, ma che quanto alle cose reali, esse gli sono del tutto impenetrabili. Odasi l'illustre autore: « L'*essere* che nella mente riluce, non si presenta come
» sostanza, cioè come un essere sussistente e perfettamente com-
» pito: e di ciò nasce ch'egli sia *comunissimo*.... Ora tutte l'al-
» tre cose non sono conoscibili, se non per l'*essere*. Quindi è che
» la nostra cognizione nello stato presente è essenzialmente *uni-
» versale*, e che il nostro intelletto non attinge e percepisce nes-
» sun essere sussistente e singolare. In fatti non v' ha alcun es-
» sere singolare che sia conoscibile per sè stesso, ma ciascuno
» ha bisogno di esser fatto conoscibile dalla sua relazione col-
» l'essere comunissimo (2). Io notai che *materia* delle cognizioni
» non potevano chiamarsi se non i sussistenti individui di una
» specie, la *sussistenza* sola formava la materia della cognizione:
» vidi che la specie sola (*idea*) era l'oggetto dell'intelletto; e
» che la sussistenza non entrava in alcuno intelletto, non era
» per sè conoscibile. Ma se la sussistenza non è per sè conosci-
» bile, non si percepirà dunque? Si percepisce, ma con un atto
» essenzialmente diverso da quello onde si intuisce la specie od
» idea: con un atto che non è egli stesso per sè cognizione. Que-
» st'atto appartiene al mondo delle realità, e non a quello delle
» idee. Il mondo delle realità è tutto fatto di *sentimenti*, di *azio-
» ni* e di *passioni*; ma il mondo delle idee non ha nè passioni
» nè azioni; egli è tutto fatto di *notizie* o cognizioni. La perce-
» zione adunque delle cose reali è una passione nostra, prodotta

(1) *Nuovo saggio*, tomo III, p. 33.
(2) *Ibid.*, p. 147. Vedi pure la nota della stessa pagina.

» (nel sentimento) da una azione loro in noi. Ma fin qui non
» v'ha nulla di conoscitivo, siamo nel perfetto buio. Come pas-
» seremo alla luce? La percezione delle cose reali, delle sussi-
» stenze, è fatta in noi. Ora essa ha in noi un rapporto colle
» idee, col mondo ideale, il quale è pure in noi. Qual è il fon-
» damento di questo rapporto? L'unità assoluta del Noi. Noi
» abbiamo da una parte la percezione al tutto oscura della *sus-*
» *sistenza*, dall'altra noi stessi pure abbiamo l'intuizione del-
» l'*idea:* confrontiamo adunque nella nostra unità la percezione,
» la passione nostra coll'idea intuìta; e mediante questo con-
» fronto, diciamo a noi stessi: la percezione è una realizzazione
» dell'ideale da me intuìto. In tal modo la percezione riceve lu-
» ce; e la sussistenza della cosa, sebbene in sè tenebre, viene
» illustrata, secondo la maniera di dire scolastica, nel quale stato
» piglia il nome di *percezione intellettiva*. Che cosa è adunque
» quest'atto? Non semplicemente un'intuizione di un'idea, ma
» un'*affermazione*, un giudizio: l'idea riman quella di prima:
» non si aggiunge veramente e propriamente parlando un og-
» getto intellettivo, ma solo si fa una funzione di un altro prin-
» cipio, del principio applicante la cognizione (l'idea), principio
» attivo, appartenente egli stesso al mondo reale, e non all'idea-
» le, principio che, preso in generale qual attività, che si parte
» poi in un complesso di funzioni, denomino *ragione*. La *sussi-*
» *stenza* dunque delle cose è esclusa dalla *conoscenza* propria-
» mente detta; non appartiene punto nè poco all'intelletto, con-
» siderato come recettivo degli enti intelligibili, perchè dall'in-
» telletto è essenzialmente escluso il reale, e non è che la sede
» dell'ideale. Ma se la *sussistenza* delle cose non è ente intellet-
» tivo, se è esclusa dall'intelletto, è però essa sola la sussistenza
» che ha questa esclusione, e nulla più. Tutte le qualità delle
» cose accidentali o sostanziali hanno ugualmente l'essenza in-
» tellettiva, l'idea, e però tutte appartengono alla cognizione
» pura e formale (1) ». Questo connubio fra la materia e la for-
ma è altrove così descritto dal Rosmini: « La materia conside-
» rata in sè stessa (il fatto, l'essere semplicemente preso, e il
» sentire) è un'attività diversa dal conoscere e molto più dalla
» forma della cognizione. Quindi ancora ho detto che la materia
» della cognizione, divisa dalla cognizione stessa, rimane inco-
» gnita, e su di lei non può cadere questione di sua certezza,
» perchè la certezza è solamente un attributo della cognizione.
» Ciò adunque che s'identifica colla forma della cognizione, è
» la materia della cognizione, in quanto è cognita; e questa co-
» gnizione succede appunto con un atto, mediante il quale ella

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 499, 500

» s'identifica colla forma; perchè lo spirito in tal atto non fa » che considerar quella materia relativamente all'essere, e vederla nell'essere contenuta, come una attuazione e termine » del medesimo. Per tal modo, prima che la materia sia cognita, » ella è tale di cui noi non possiamo tener discorso; ma quando » è già a noi cognita, ella ha ricevuto coll'atto del nostro cono- » scimento una relazione, una forma, un predicato che non avea » prima, e in questo predicato consiste la sua identificazione » coll'essere; perocchè si prédica di lei l'essere, e in questa » predicazione sta l'atto onde noi la conosciamo. Sicchè poi ci » sembra, considerando la *materia* già *cognita*, ch'ella abbia in » sè medesima qualche cosa di comunissimo con tutte le cose: » mentre questa qualità, in quanto è comunissima, è per lei acqui- » sita e ricevuta dalla mente nostra, è una relazione ch'ella ha » colla mente, non reale in essa, ma reale solo nella mente stes- » sa (1) ». Lascio stare la ripugnanza di questo paragone, che si dee fare tra due termini, l'uno dei quali è perfettamente ignoto, o non è noto altrimenti che in virtù dell'altro, e in quanto è già con esso unito, e mi contento di notare nei detti passi che, secondo l'autore, il reale delle cose è affatto inaccessibile alla cognizione, e che questa non può apprender nulla, se non l'ideale, cioè quello che, al parer del Rosmini, non che essere reale, è assolutamente opposto a questa proprietà. Si avverta eziandio che la *certezza*, essendo *solo un attributo della cognizione*, e non potendo cadere nella materia delle cose, non appartiene al reale, ma solo all'ideale, cioè al suo contrario; onde le sole cose certe che si trovino al mondo, o almeno quelle di cui possiamo accertarci, non sono già le cose che sussistono veramente, ma quelle che possono sussistere.

Il lettore mi perdonerà se moltiplico le citazioni; ma elle sono necessarie, per ben chiarire la mente dell'autore. Altrove egli ripete le cose già dette con termini ancor più efficaci. « Se » l'uomo placidamente considera tutte le cose sussistenti a lui » cognite, gli dee esser facilissimo a veder pur questo, che in » esse non v'ha nulla di ciò che si chiama *conoscenza*. E pure » questa conoscenza è, qualunque cosa ella sia, perocchè egli » veramente conosce. La *conoscenza* adunque e la *sussistenza* » delle cose, non hanno niente di simile o di comune in fra di » loro. Convien dunque dire che *la conoscenza* sia una cotal » forma, un cotal modo di essere diverso e in opposizione colla » *sussistenza*, perocchè nel concetto di ciò che sussiste ella non » si comprende, anzi da lui viene interamente esclusa, come » dal sapore è escluso il suono. Se dunque *la conoscenza* sta in

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 110.

» opposizione delle cose, convien indurre sicuramente che essa » conoscenza non può risultare nè formarsi da nessuna delle » sussistenze a noi cognite, e però nè dal mondo materiale, nè » dell'anima nostra, ma che vi dee essere un altro principio *sui* » *generis*, onde la conoscenza procede, principio la cui essenza » mantenga una cotale diversità ed opposizione a tuttociò che » esiste. Ora cotesto principio, che non si può da noi nove» rare nel numero delle sostanze reali, nè in quello de' loro ac» cidenti, è appunto *l'ente intelligibile*, la possibilità logica o » possibilità delle cose, l'essenza, l'idea (1) ». Ora io chieggo qual sia il risultato ultimo di queste dottrine, non già secondo la mente del religiosissimo autore, ma secondo il rigore del ragionamento, se non il nullismo? Se la certezza non appartiene che alla conoscenza; se la conoscenza non riguarda la materia degli oggetti, ma solo la forma; se questa forma consiste in una mera possibilità o pensabilità, che non ha nulla di obbiettivo, di reale, di sussistente, e che anzi è contrarissima a tutte queste doti; come mai l'uomo avrà il diritto di affermare che sussiste qualcosa distintamente dall'atto del suo pensiero? Si dirà forse che la realtà appartiene alla materia, e ci è rivelata dalla sua unione colla forma? Tal pare in effetto essere l'intendimento dell'autore; ma esso contradice ai principi del suo sistema. Imperocchè, secondo questi, la materia non è pensabile per sè stessa, non è conoscibile, e trae tutto il valore che ha, rispetto agli spiriti creati, dal suo consorzio colla forma, cioè coll'ente ideale, che è la fonte di ogni certezza e di ogni evidenza. Dunque la realtà, se è un elemento pensabile, deriva dalla forma nella materia, e non viceversa; che è quanto dire, la materia essere reale, perchè è unita colla forma, e non la forma essere reale, perchè è congiunta colla materia. La realtà è la verità, e il vero è ciò che è: la realtà dipende adunque dall'idea dell'ente, e non si può attribuire alle cose materiali, se non in quanto esse partecipano dell'ente stesso. Se dunque l'ente ideale non è altro, rispetto a noi, che un mero possibile, se è destituito di sussistenza, se non inchiude alcuna realtà, anzi la sua essenza consiste nell'escluderla, esso non potrà dare alla materia un elemento di cui è privo, e la realtà non potrà meglio competere alla materia accoppiata colla forma, che a ciascuna di queste due cose separatamente prese. Insomma o la realtà procede dall'ente ideale, o non ne procede. Nel primo caso, l'ente ideale dee contenere la realtà in sè stesso, dee anche essere reale, concreto, sussistente, e crolla tutto il sistema

(1) *Il rinnov. della filos. in Ital. prop. dal Mamiani ed esam.*, p. 506, 507

dell'autore. Nel secondo caso, la realtà non si può più trovare in nessun luogo, poichè tutta la conoscibilità delle cose, tutta la loro verità, evidenza, certezza, tutto il valore ed il peso che esse hanno, riguardo al pensiero nostro, proviene dall'ente ideale. fuori di cui non v'ha nulla di pensabile. Non credo che si possa uscire da questo dilemma.

Che la materia riceva la pensabilità o l'essere dal suo connubio colla idea o forma, è dottrina antichissima, che l'illustre Rosmini ha tolto dagli Scolastici, questi da Aristotile, Aristotile da Platone, e Platone dalla dottrina ieratica degli Orientali. Ora in questa dottrina v'ha del vero e del falso. Il vero si è che in effetto la materia, cioè l'esistente, riceve dalla forma, cioè dall'Ente, l'intelligibilità e l'esistenza, mediante l'atto creativo. Ma i filosofi orientali, ed i greci, che calcarono le loro vestigie, aveano smarrito il dogma della creazione, sostituendovi l'emanazione o altra produzione panteistica, e corrompendo essenzialmente la formola ideale. Quindi ne nacque il falso che macchia la loro teorica. Imperocchè, se la materia non è creata dalla forma, o ella non sussiste realmente, e in tal caso il panteismo idealistico è inevitabile; ovvero ella sussiste, ma come una emanazione, o un modo o un attributo della sostanza unica. Secondo questo presupposto, la materia riceve l'essere dalla forma, in quanto è una modificazione di questo medesimo essere: la sola realtà è la forma, e la materia non è reale, se non mediante il suo connubio con essa forma, cioè coll'Ente, unica sostanza che si trovi al mondo. Vedesi qui la confusione del necessario col contingente, dell'Ente coll'esistente, nata dalla negazione dell'atto creativo; imperocchè ogni qualvolta si rigetta la creazione, l'esistente e l'Ente debbonsi accomunare insieme col concetto astratto di essere, e la realtà della materia si dee considerare come identica numericamente e specificamente alla realtà della forma, e quindi, non già come una creazione, ma come un efflusso, una comunicazione, una partecipazione di essa. Tal è in sostanza il sistema dei Platonici e dei Peripatetici; e tal pure è quello dell'inclito Rosmini, che, senza avvedersene, fa dietreggiare la filosofia fino al gentilesimo, e l'innesta sovra il principio panteistico e distruttivo della creazione. Al che egli fu indotto dal suo metodo filosofico; cioè dal psicologismo; il quale, pigliando le mosse dal concetto astratto di essere, applicabile tanto all'Ente quanto all'esistente, è costretto a fare di queste due idee una idea sola, e quindi ad aprire il varco al nullismo o al panteismo. Abbiamo già, infatti, veduto che il Rosmini confonde l'idea d'ente con quella di esistente (1). Egli piglia quindi l'idea di ente come ugual-

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 21 et aliam passim.

mente applicabile a Dio e alle creature. « L'*essere* », dic'egli, « ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sè, e verso di » noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e consi» derando puramente l'essere in sè, noi abbiamo trovato che è » solo iniziale; di che avviene ch'egli sia da una parte similitu» dine degli esseri reali finiti, dall'altra similitudine dell'essere » reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle crea» ture, come dissero le scuole, univocamente; poichè nascon» dendoci i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene » non certo allo stesso modo, o in Dio o nelle creature (1) ». Ma se Iddio differisce dalle creature solo in quanto lo stesso essere è terminato in diversi modi, chi non vede che si dee essere nullista o panteista? Si è nullista, se si afferma che questo essere ideale, in cui tutto l'essere consiste, escluda ogni realtà e sussistenza, come nei testi preallegati dell'autore; si è panteista, se si dà a questo essere ideale la realtà, anzi una realtà assoluta, come fecero in gran parte gli antichi filosofi greci e orientali, e come vedremo aver fatto lo stesso Rosmini in altri luoghi, che recheremo più innanzi. E non è da maravigliare che il sagace e religiosissimo scrittore, forzato dal suo metodo a scegliere fra gli opposti eccessi del nullismo e del panteismo, e avendoli del pari in orrore, si mostri vacillante fra le due sentenze, e sdruccioli tratto tratto dall'una all'altra, senza fermarvisi, per voler tenersi discosto da entrambe.

Il psicologismo, lo ripeto, è la causa di queste angustie e di questi traviamenti filosofici. Chi procede per questa via, essendo necessitato a muovere da un fatto della coscienza, non può levarsi al di sopra dell'idea astratta e riflessa dell'ente in universale: questo è il più alto punto a cui possa appiccare il filo de' suoi discorsi. Ora, se egli considera questo ente astratto come sussistente, reale, assoluto, e lo deifica, egli è panteista; se lo tiene per una mera astrattezza, destituita di realtà, siccome, d'altra parte, lo reputa per unico fonte della conoscenza, e non ha fuori di esso alcun puntello a cui appoggiare il suo discorso, egli riesce di necessità al nullismo. Il solo spediente per evitare questo doppio scoglio è il metodo degli ontologisti. I quali, pigliando le mosse dall'Ente concreto e assoluto, trovano l'intelligibilità e la realtà suprema nel primo punto del loro processo; la quale intelligibilità e realtà si tragitta negli altri obbietti, non già per alcuna comunicazione emanatistica o panteistica, ma in virtù dell'atto creativo. Imperocchè l'Ente assoluto ci si manifesta come creante; e perciò la percezione

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 328, 329.

dell'esistente ci è data con quella dell'Ente, ed è figliata da essa, come l'esistente è prodotto dall'Ente creatore. Questa cognizione primitiva e intuitiva dell'Ente e dell'esistente non consiste già nell'applicazione di un concetto astratto, ma nell'apprensione immediata di un concreto; è la percezione nel senso della scuola scozzese. L'idea astratta è una notizia secondaria che si acquista per opera della riflessione esercentesi su quell'intuito primitivo. Vedesi adunque che il Rosmini segue il processo di tutti i psicologi, che, colle loro analisi destituite di dati ontologici, guastano la scienza dei princìpi, falsificano eziandio quella dello spirito umano, confondono la cognizione secondaria e riflessa colla cognizione primaria e intuitiva, e si tolgono i mezzi di risolvere adequatamente il loro prediletto problema dell'origine delle cognizioni. Niuno, certo, mostrò più ingegno del nostro valoroso Italiano in questa ricerca, nè trasse miglior partito dal psicologismo; che se egli, ciò non ostante, non colse nel segno, e non potè evitare le ambiguità e le contradizioni, se ne dee solo incolpare il metodo da lui eletto.

Se l'ente ideale esclude ogni realtà e ogni sussistenza. e non v'ha niente di conoscibile fuori di esso, la conseguenza rigorosa di questa dottrina è uno schietto nullismo. Ma il nullismo perfetto è un sistema troppo assurdo da poter cadere anche per un solo istante in uno spirito assennato; perciò si suol velare per ordinario colle forme di quel realismo subbiettivo che non se ne svaria per la sostanza, ma pare a prima fronte plausibile e fondato. Il quale consiste a considerare il vero, il reale, l'ente come qualche cosa di mentale, di subbiettivo, di proprio dell'animo nostro; qualunque sia la forma speciale con cui si particolarizzi e s'incarni il sistema. Tal è quello scetticismo dimezzato e relativo che da Protagora fino ad Emanuele Kant regnò da principe in tutte le scuole eterodosse, e che regna ancora fra' razionalisti dei dì nostri, quali siano del resto le loro parole e le loro promesse. Imperocchè essendo essi psicologisti, ripetendo la scienza dell'oggetto da quella del soggetto, e fondando il necessario sul contingente, e l'assoluto sul relativo, sono costretti a subbiettivare tutte le cognizioni, e a considerare la verità come l'espressione del proprio pensiero. Il Rosmini non potea evitar questo scoglio; e benchè, come uomo piissimo, egli si adoperi di obbiettivare il suo ente ideale, come vedremo fra breve, tuttavia la dialettica lo incalza, lo spinge verso l'abisso, dal quale non può salvarsi altrimenti che ripugnando ai propri dettati. Imperocchè, se l'ente ideale non è se non una mera astrazione spogliata di realtà e di sussistenza, come potrebbe sussistere fuori dello spirito? O dunque un tal ente non si trova

in nessun luogo, o è una mera appartenenza dell'animo umano. E già il Rosmini pare inclinato a questa sentenza, dove stabilisce che l'idea dell'ente è innata (1); imperocchè, sebbene nel nostro senso l'Idea si possa chiamare innata, senza pregiudizio della sua obbiettività, in quanto cominciò col primo atto del pensiero a risplendere allo spirito, tuttavia, quando ella è ridotta a un concetto astratto, non si può aver per ingenita se non in quanto aderisce alla mente, come una sua modificazione. E se tal sia veramente la sentenza, non dirò già del Rosmini, ma di qualche luogo delle sue opere, lo giudicherà il lettore. Parlando egli dell'elemento comune che si trova nelle cose, così discorre: « Ci sembra, considerando la *materia* già *cognita*, » ch'ell'abbia in sè medesima qualche cosa di comunissimo con » tutte le cose: mentre questa qualità, in quanto è comunissima, » è per lei acquisita e ricevuta dalla mente nostra, è una rela- » zione ch'ella ha colla mente, non reale in essa, ma reale solo » nella mente stessa (2) ». Direte forse che questo elemento mentale non è l'idea dell'ente, ma il concetto relativo del comune, nascente da quella? Ma questa interpretazione non mi pare accordabile con ciò che soggiunge l'autore: « Il che, non » essendo stato bastevolmente considerato da Aristotele e da » altri tali, fu cagione che s'avvisassero poter la mente procac- » ciarsi l'idea dell'essere coll'astrazione di ciò che era comunis- » simo nelle cose (materia della cognizione), mentre anzi la » mente stessa era quella che poneva questa qualità comunis- » sima nelle cose (materia della cognizione), e da esse toglien- » dola, non faceva che ritogliere il suo proprio; perocchè, come » dissi, ciò che nelle cose v'ha di *comune*, non è altro che un ri- » sultamento della relazione ch'esse hanno colla mente intelli- » gente (3) ». Dunque la mente pone negli obbietti non solo la relazione del comune, ma la qualità comune, la quale non può esser altro che l'ente stesso ideale.

In un altro luogo egli nega che l'ente ideale sia una modificazione della mente, e tuttavia afferma che risiede solo nella mente stessa. Questo passo mi pare importante, e benchè lunghetto, credo di doverlo porre tutto quanto innanzi agli occhi del lettore. « L'essere, come ci sta presente essenzialmente allo » spirito, è incompleto.... Ora da simigliante limitazione si trae » questa conseguenza, che quell'essere non mostra di sè altra » sussistenza che nella mente, cioè che ci si presenta come un

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 60-66.
(2) *Idem*, tomo III, p. 110.
(3) *Ibid.*, p. 110, 111.

» oggetto alla mente, e nulla più. E qui conviene attendere sot-
» tilmente, per non confondere insieme due cose al tutto distin-
» te. Altro è il dire *un essere mentale*, altro il dire *una modifi-*
» *cazione della mente*, quasichè quest'essere che noi veggiamo
» non sia nulla più che noi stessi modificati. Confesso che è al-
» quanto difficile a distinguere queste due cose, e che tale di-
» stinzione è quasi al tutto ignota ne' nostri tempi; ma ella non
» è meno vera per questo, nè men rilevante. Io ripeto ciò che
» ho tante volte detto: il filosofo non dee rifuggire alla vista de'
» fatti; dee ammetterli, ammetterli tutti, dee anche analizzarli
» e riceverne di buon animo il risultamento: egli può ben dire,
» io non intendo; può maravigliarsene a suo grado; ma pure
» dee accettarli, e non presumere che una cosa sia nè più nè
» meno quale egli se l'è prefigurata: poichè l'uomo non può
» impor leggi alla natura, ma riconoscerle quali sono, e istruir-
» sene colla loro contemplazione: altramente non giungerà ad
» un vero sapere, ma piglierà oggi ciò che domani gli sfuggirà
» di mano, conosciuto come una sua svista, una sciocchezza (1) ».
Queste osservazioni sono vere e sensate, e applicabilissime in ogni caso, salvo quando si tratti di una manifesta contradizione. Imperocchè, se altri dovesse ammettere delle ripugnanze, perchè gli paiono fondate sul fatto, la logica sarebbe ita. Si tratta adunque di vedere se una cosa, la quale non ha sussistenza di sorta fuori della mente, qual si è l'ente ideale del Rosmini, possa essere altro che una modificazione della mente stessa. Io sostengo che l'affermativa in questo caso è espressamente contraddittoria. Al Rosmini pare il contrario; e vedremo ben tosto le sue ragioni. Del resto, non creda il lettore che, rigettando l'applicazione presente del suddetto principio fatta dal Rosmini, io ripudii il principio stesso, o voglia stiracchiare i fatti, per sottoporli al raziocinio, o pretenda di rivocare in dubbio que' fatti reali che l'autore ha illustrato colle sue analisi. Io sono amicissimo dei fatti, e nemico mortale delle esclusioni temerarie o arbitrarie; ma sono pure nemico delle ipotesi che contradicono ai fatti appurati, e delle chimere. E chiamo chimere i fatti apparenti, partoriti dai presupposti, dalle fantasie, dalle preoccupazioni. Il Rosmini nel presente luogo, e in quelli che riferirò seguitamente, mi parla di un fatto che trovo evidente e impossibile a negarsi; qual si è l'obbiettività dell'ente ideale. Ma a côsta di questo fatto, egli crede di vederne un altro, e afferma che l'ente ideale, benchè obbiettivo, è una mera astrattezza, e non sussiste fuor della mente. Io rigetto questo fatto,

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 316, 317.

perchè ripugna diametralmente al primo: ma siccome un uomo ingegnoso, come il Rosmini, non può ammettere un fatto falso che non abbia qualche apparenza di verità, mi credo in obbligo di cercare in che consista questa apparenza, e di spiegare l'illusione che ne deriva. E trovo ch'essa risiede nella confusione del concetto riflesso colla percezione intuitiva, confusione nata dall'aver sostituito il metodo psicologico all'ontologico. Per tal modo io concilio l'apparenza del fatto col fatto stesso, e osservo il consiglio assennato del Rosmini, senza contravenire ai precetti inesorabili della buona logica. Ma seguitiamo.

« Tornando dunque al proposito nostro, è l'analisi accurata » del primo fatto della mente, qual è quello dell'intuizione del- » l'essere, che ci dà queste due verità, cioè ch'egli 1.° è un es- » sere mentale (oggettivo), e non un essere sussistente in sè, e » ch'egli 2.° non è tuttavia una semplice modificazione della » mente. — 1.° E veramente egli è un essere mentale, e non » ancora un essere sussistente in sè fuor della mente. Che vuol » dire *un essere mentale?* S' intenda bene; vuol dire un essere » che ha la sua esistenza nella mente, per modo che, ove noi » supponessimo non esistere qualche mente ov'egli fosse, la sua » esistenza ci sarebbe inconcepibile; poichè noi non conosciamo » di lui il modo come egli è (se pur è) fuor della mente, ma pu- » ramente il modo com'egli è nella mente; non conosciamo l'atto » del suo esistere in sè, ma solo l'atto del suo esistere nella men- » te nostra (1) ». Ma io chieggo se quest'essere mentale è qualcosa di sussistente fuori dello spirito, ancorchè s'ignori il modo di questa sussistenza? Se è qualcosa di sussistente, benchè conosciuto in modo vago e indeterminato, non è un mero essere mentale. Se non è, non può aversi che per una modificazione della mente. La qual modificazione avrà, se vuoi, una relazione obbiettiva, in quanto mi rappresenta un non so che di generico e distinto da essa mente; ma siccome questa rappresentanza non sussiste fuori del soggetto, non può avere un valore legittimamente obbiettivo, nè partorire un'obbiettività reale, ma solo una obbiettività apparente, invalida fuori del soggetto, come quella della filosofia critica. « Ora, bene intesa questa definizio- » ne, egli è per sè manifesto che l'essere iniziale, l'essere comu- » nissimo presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non » alcuna sussistenza; quasi direi un progetto di essere, ma nes- » sun essere veramente completo e in sè attuato. A conoscer » dunque che l'essere innato è un semplice principio logico, una » regola direttrice del nostro spirito, un'idea, un'essenza men-

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 317.

» tale, e non ancora un essere reale e sussistente, basta esami-
» nare ed analizzare imparzialmente quest'essere che noi natu-
» ralmente veggiamo, il quale, appunto perchè comunissimo a
» tutti gli enti sussistenti, non è, nè può essere alcun d'essi, ma
» solo fondamento di tutti. E quindi rimangono confutati quei
» Platonici antichi e moderni i quali confusero l'ordine delle idee
» coll'ordine delle cose reali, e dell'*essere ideale* fecero un Dio,
» come delle *essenze* od *idee* delle cose fecero altretante intelli-
» genze separate, non essendo essi giunti a conoscere la natura
» dell'ente mentale, il quale è pur mentale, sebbene non sia una
» modificazione del soggetto limitato e finito, che n'ha la visio-
» ne (1) ». Si noti come l'illustre autore rigetti da una parte
l'ontologismo, e lo confonda dall'altra parte col psicologismo
degli emanatisti, che deificò le idee, invece di adorar l'Idea,
ed è diametralmente contrario all'altro sistema.

« 2.° Dico dunque in secondo luogo, ch'egli non è una sem-
» plice modificazione della mente, o sia del soggetto che n'ha
» l'intuizione. E veramente questo vero si manifesta pure nel-
» l'attenta considerazione dell'*essere* in universale. Nel pensiero
» dell'essere noi veggiamo che l'essere da noi pensato è un *og-*
» *getto* della mente, che anzi è *l'oggettività* di tutti i pensieri
» della mente, come tante volte abbiam detto. Egli è dunque
» per essenza distinto dal soggetto, e da tutto ciò che al sog-
» getto può appartenere; egli è il lume del soggetto; egli è su-
» periore al soggetto; il soggetto è rispetto a lui passivo, egli è
» essenzialmente attivo in un modo suo proprio; il soggetto per-
» cipiente è necessitato di vedere, di assentire all'essere, assai
» più che l'occhio aperto di sentire gli acuti raggi del sole che
» ha di contro, e che pungono la sua retina: l'essere è immuta-
» bile, è qual è; il soggetto è mutabile: l'essere impone legge,
» e modifica il soggetto intuente, giacchè nell'intuizione dell'es-
» sere entra una modificazione, un'attuazion del soggetto; ma
» in questa azione dell'essere dal soggetto sofferita, l'agente e
» il paziente sono distinti sempre, perchè in opposizione fra lo-
» ro, e la passione del soggetto è infinitamente diversa dall'es-
» sere, nel quale termina, e col quale si unisce patendo. E tutte
» queste osservazioni valgono a ribattere l'errore contrario a
» quel de' Platonici surriferiti, e di tutti quelli che, non trovan-
» do nell'idea dell'essere un ente reale e sussistente fuor della
» mente, gli negano ancora una vera oggettività, e ricorrono a
» dire che sia puramente soggettivo, cioè una pura modificazion
» del soggetto. L'attenta osservazione adunque, posta su que-

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 317, 318.

» st'essere, che nelle nostre menti naturalmente risplende, con-
» duce a stabilire che *quest'essere è un oggetto essenzialmente di-*
» *verso dal soggetto che lo percepisce, ma che tuttaria egli non*
» *si pensa da noi fornito di altra esistenza, fuor solo di quella*
» *onde risplende nella mente. sicchè, rimossa ogni mente, non si*
» *concepisce più alcuna sussistenza di quell'essere, e in questo senso*
» *si dice ch'egli è un ente mentale* (1) ». In questo passo si trovano, se ben m'appongo, due gravissimi equivochi. L'uno, che l'illustre autore fa oggettivo l'ente ideale, perchè è la rappresentazione di un oggetto vago e indeterminato. Ma l'ente ideale non può chiamarsi oggettivo, perchè rappresenta un oggetto, se non è un oggetto in sè stesso, vale a dire, se non è sussistente fuori della mente nostra. Diciamo in altri termini che l'obbiettività, per essere reale, dee cadere non già solo sulla cosa rappresentata, ma eziandio su quella che la rappresenta, e che dipende totalmente da essa. Ora qual è il rappresentante, secondo il presupposto del Rosmini? È la mente umana, poichè il rappresentante dee sussistere, e l'ente ideale non sussiste fuori di essa. Qual è la cosa rappresentata? È un oggetto vago e indefinito, cioè l'ente possibile. Sia in buon ora; ma il valore di quest'oggetto dipende affatto dal principio che lo rappresenta; or siccome questo principio è la mente stessa, l'oggettività della cosa rappresentata può solo essere subbiettiva, come le nozioni trascendentali, anzi il *numero* della scuola critica. Questa è adunque una oggettività apparente, e non reale. Senza che, quell'oggetto vago e indeterminato della rappresentazione, in cui essa consiste, non essendo altro che l'ente possibile; e l'ente possibile essendo l'ente pensabile; e l'ente pensabile, come tale, non avendo alcuna realtà fuori del pensiero; l'oggettività del rappresentato non è più soda di quella del rappresentante, ed entrambe si risolvono in una subbiettività mera e assoluta. Dirà forse l'illustre autore che, chiamando l'ente coll'epiteto di mentale, egli non allude alla sola mente dell'individuo, alla sola mente creata, ma anche alla mente creatrice? E che quindi egli colloca l'ente ideale nella stessa mente divina presente al nostro spirito? S'egli la pensasse in questo modo, potremmo facilmente accordar la nostra colla sua sentenza. E veramente egli pare indicarlo nei passi sovrallegati, dove dice che, *rimossa ogni mente*, l'ente ideale più non sussiste. Ma questo è il secondo equivoco che ho accennato: la proposizione così intesa ripugna assolutamente alle altre asserzioni dell'autore. Imperocchè, se l'ente ideale sussiste nella mente divina, ne segue che sussiste

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p 318, 319.

fuori del nostro spirito, e che noi apprendendolo, apprendiamo un oggetto sussistente e reale, apprendiamo il contenuto nel contenente, cioè l'idea nostra nell'Idea divina, il che, come vedremo, è espressamente negato dal nostro filosofo.

Il quale conchiude il suo ragionamento così discorrendo: « Quelli che amano di sistematizzare, immantinente entrano a » dire: *Quell'*essere, *se non sussiste in sè (fuor della mente), non » può esser altro che una modificazione del soggetto: qui non ci » ha mezzo.* Questo sentenziare, questo impor leggi alla natura, » e acconciarla alla brevità del proprio vedere, è una via troppo » mal sicura. Non ci può esser mezzo? Non cerco io ora ciò; » non mi curo di saper se ci *possa* essere. Bastami d'aver rile» vato che l'essere che vede la mente umana, nè è *reale e sus» sistente* (in quanto è veduto da noi), nè è una modificazion » della mente. Se il fatto mi dice che nè l'uno nè l'altro di que» sti estremi ha luogo, io da ciò conchiudo senza più, che un » termine medio vi sarà. E al fatto dee star contenta ogni savia » intelligente persona: *ab esse ad posse datur consecutio.* Cono» sciuta pertanto la natura dell'*essere* che luce nelle menti no» stre, noi possiamo dire con sicurezza, ch'egli non contiene in » sè, nè ci mostra nessun essere reale sussistente fuor della men» te (1) ». Perdonimi l'illustre filosofo, ma io credo che quando viene imputata a un autore una contradizione, egli è obbligato a mostrare ch'essa non ha luogo, o per lo meno ch'è assai meno evidente dei fatti onde emerge. Certo, che tra i fatti reali non può essere reale contradizione, e che questa, ogni qual volta occorra, è solo apparente; ma per avere il diritto di tirar questa conclusione, bisogna prima accertarsi che i fatti siano reali; poichè se l'uno di essi manca, cessa ogni ragione di tener per vana e illusoria la ripugnanza. D'altra parte, è pure indubitato che le contradizioni apparenti non possono mai essere evidenti; onde quando una di queste occorre, si può esser sicuro che l'uno dei due termini è falso. Ora, che non si possa dare un mezzo nel caso dell'autore, mi par cosa evidentissima. Imperocchè fra il sussistere e il non sussistere non v'ha via di mezzo, e ciò che non sussiste in sè o in altro, è nulla. D'altra parte fra il sussistere nello spirito dell'uomo, o fuori di esso, non v'ha pure alcun mezzo; tantochè, se l'ente ideale non sussiste fuori dello spirito, come tante volte ci ha ripetuto l'autore, esso dee sussistere nello spirito, e se sussiste nello spirito, vale a dire, se la sua sussistenza è quella di esso spirito, non può essere che una sua forma, o modificazione, o qualità, o proprietà, o comunque

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 319.

chiamar si voglia; perchè lo spirito sussiste come sostanza, e ciò che sussiste in virtù di una sostanza è una proprietà, o qualità, o forma, o modificazione, ovvero un effetto di essa. Vorrà egli l'illustre autore rifiutare questo modo di discorrere per esclusione? Ma egli non può ripudiare una foggia di raziocinio approvata da tutti i logici, e di cui si serve più volte egli stesso (1). Dirà egli che male l'adoperiamo? Ma in tal caso, gli saremo obbligati, se correggerà l'errore in cui siamo involontariamente caduti, e mostrerà il vizio del nostro discorso.

CAPITOLO SECONDO.

L'ente ideale del Rosmini è obbiettivo e assoluto, benchè si distingua da Dio.

Abbiamo veduto nei passi citati, e segnatamente nell'ultimo, come l'illustre autore nel punto stesso che nega all'ente ideale ogni real sussistenza fuori dello spirito, afferma pure ch'egli è obbiettivo in un certo modo, e non è una modificazione di esso spirito. Abbiam pure avvertito, come questa obbiettività innestata sulla mera sussistenza del soggetto non può essere altro che apparente, e che il Rosmini fu illuso dallo stesso equivoco in cui si fonda l'error principale del Kantismo. L'autor del quale pretese eziandio di evitare lo scetticismo, ammettendo un *numeno* obbiettivo; ma inutilmente, perchè questo *numeno* non potendosi riconoscere se non per via di un concetto, e ogni concetto nel suo sistema essendo subbiettivo, il *numeno* non può essere di più valore. Ora lo stesso raziocinio si può volgere contro il Rosmini, il quale, negando al suo ente ideale ogni sussistenza fuori dello spirito, gli dà una obbiettività solo apparente, come quella che si fonda tutta nel soggetto. Tuttavia l'acume del filosofo italiano è troppo grande, e il suo animo troppo religioso, da non avvisare il pericolo di questa dottrina, e da non rigettarla quando gli si affaccia nella sua schiettezza. Quindi ne nasce un nuovo ordine di contradizioni, un nuovo genere di pericoli, che esporremo nell'articolo presente. In quello che precede, vedemmo la insussistenza dell'ente ideale condurre per forza di logica verso il nullismo: in questo, mostreremo che l'obbiettività di esso, nel senso rosminiano, conduce al panteismo, e che l'illustre autore non ha potuto altrimenti evitare il secondo eccesso come il primo, che accumulando sofismi e con-

(1) Vedi *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 60, 61. - *Il rinnov. della filos. del Mam esam.*, p. 413.

tradizioni, tanto onorevoli all'animo di lui, quanto pregiudiziali al credito del suo sistema.

Il Rosmini stabilisce di proposito l'obbiettività dell'ente ideale (1), e rigetta espressamente la dottrina contraria di Emanuele Kant, accusandola di aprire il varco allo scetticismo (2). Ma qui importa il ricercare se, attribuendo all'ente l'obbiettività, egli parli sempre di quella obbiettività insussistente e fallace di cui testè toccammo, e che è certo inetta a ribattere le pretensioni e le obbiezioni degli scettici; ovvero, se non intenda talvolta di una obbiettività vera. La quale non consiste e non può consistere altrove, che in una sussistenza indipendente dal soggetto; giacchè l'essere obbiettivo e il sussistere obbiettivamente, è tutt'uno. L'inchiesta che ci proponghiamo, si riduce dunque a sapere se l'illustre autore, tratto dal desiderio e dal bisogno di evitare lo scetticismo, non dimentica talfiata le cose dette, e non si risolve di dare al suo ente ideale una vera obbiettività, facendolo realmente sussistere fuori dello spirito. Ora che la cosa sia così, il lettore potrà persuadersene, facendo avvertenza ai passi che seguono.

« Oltre quel modo di essere che hanno le cose sussistenti, e » che chiamammo *reale*, ve n'ha un altro interamente distinto, » che chiamammo *ideale*. Sì; l'*essere ideale* è una cotale entità » di una natura tutta particolare, che non si può confondere nè » collo spirito nostro, nè co' corpi, nè con alcun'altra cosa che » appartenga all'*essere reale*. Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere che *l'essere ideale*, o *l'idea* fosse nulla, perchè » non appartiene a quel genere di cose che entrano ne' nostri » sentimenti. Anzi l'*essere ideale*, l'*idea*, è una entità verissima e » nobilissima; e noi abbiam veduto di quai sublimi caratteri ella » vada fornita. Vero è che non si può definire; ma si può analizzare, o dire di essa quello che sperimentiamo, cioè che è il » *lume* dello spirito (3) ». Ivi si esclude pure la realtà e la sussistenza dall'ente ideale; non già, per quanto mi pare, ogni realtà e ogni sussistenza; ma solo quelle che nascono dai *nostri sentimenti*. Pigliando la cosa per questo verso, ne seguirebbe che l'ente ideale ha una sussistenza e una realtà sua propria, diversa da quella delle altre cose, delle cose create, le quali ci si manifestano per attuali e sussistenti, in quanto producono in noi, come termini dell'attività loro, dei sentimenti e delle sensazioni. A questa interpretazione mi paiono favorevoli queste

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 24, 25; tomo III, p. 36-52.
(2) *Ibid.*, tomo I, p. 285-363; tomo II, p. 57, 58.
(3) *Idem*, tomo II, p. 135.

altre parole dell'autore: « Quando veggiamo l'ente idealmente,
» non veggiamo la sussistenza dell'ente (se non quella propria del-
» l'ente ideale): l'ente ideale adunque per noi non è che un
» progetto, un disegno di ente: e quando proviamo de' senti-
» menti, allora ci accorgiamo di alcuni modi, limitati però, nei
» quali quell'ente in disegno si realizza: ma non veggiamo mai
» l'intera e l'assoluta realizzazione di esso ente, non veggiamo
» eseguito pienamente il disegno che nell'ente ideale contemplia-
» mo (1) ». Dunque l'ente ideale ha una sussistenza sua propria;
dunque la sussistenza che esclude, è solo quella dei modi limi-
tati, fattici palesi dal sentimento, nei quali si realizza; dunque
ci è conta la sussistenza di esso in qualche guisa, benchè imper-
fettissima, e più tosto come un disegno, un abbozzo, un ordito
elementare, che altrimenti. Certo, da questa sussistenza imper-
fetta alla totale insussistenza obbiettiva dei passi citati nel pre-
cedente articolo, v'ha qualche divario. Altrove dice: « l'essere
» che nella mente riluce non si presenta come sostanza, cioè co-
» me un essere sussistente e perfettamente compito (2) ». Ora,
se non è *perfettamente compito*, cioè terminato, lo è certo in qual-
che modo, e quindi è in qualche modo sussistente. Notisi infatti
che, secondo la dottrina dell'autore, la persuasione della sussi-
stenza delle cose create è il risultato di un giudizio, per cui la
ragione dell'uomo accoppia l'idea dell'ente astratto splendiente
all'intelletto, di cui è la forma, con una sensazione o un senti-
mento che sono la materia della cognizione. La sensazione poi
e il sentimento sono il termine di un'attività estrinseca, operan-
te nel nostro animo; il quale apprende la sussistenza delle cose,
in quanto in lui si termina la loro azione (3). Quindi è che l'ente
ideale si dee giudicare insussistente, se non è terminato; e si dee
stimare non terminato, se non esercita sul nostro spirito un'a-
zione, come le sostanze create e le cose esteriori. Ma se, all'in-
contro, l'ente ideale operasse su di noi in qualche modo, ci ri-
velerebbe i suoi termini, e ci si mostrerebbe dotato di una sus-
sistenza propria. « Se l'*essere* che nelle nostre menti risplende
» fosse compito co' suoi termini essenziali, egli sarebbe allora un
» singolare percepito essenzialmente dall'intendimento nostro,
» perchè l'essere è di sua natura conoscibile, anzi constituente
» la cognizione (4). Imperocchè la cosa.... che sola è conoscibile
» nella sua sussistenza e individualità per così dire, è l'*essere*

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620.
(2) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 147.
(3) Vedi fra gli altri luoghi il *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 109 seq.
(4) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 147.

» solo, perchè, rispetto a sè, egli è particolare e individuale (1) ». Il concetto della sussistenza di una cosa dipende insomma dalla sua terminazione, e questa dalla sua azione sullo spirito nostro; tantochè la sussistenza di un oggetto dee in fine in fine corrispondere alla sua attività. Ora l'ente ideale è egli affatto inattivo, in ordine al nostro conoscimento? « L'*essere* in universa-
» le, pensato essenzialmente dalla mente, è di tal natura.... che
» da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori della mente,
» e quindi si può denominare un *essere mentale* o logico; ma
» dall'altra egli ripugna che sia una semplice modificazione del
» nostro spirito, e anzi spiega egli tale attività, verso cui il no-
» stro spirito è interamente passivo e suddito: noi siamo conscii
» a noi medesimi di nulla potere contro l'essere, di non poterlo
» immutare menomamente: di più, egli è assolutamente immu-
» tabile, egli è l'atto di tutte le cose, il fonte di tutte le cogni-
» zioni: insomma egli non ha nulla che sia contingente, come
» noi siamo: è un lume che noi percepiamo naturalmente, ma
» che ci signoreggia, ci vince e ci nobilita col sottometterci inte-
» ramente a sè. Oltraciò noi possiamo pensare che noi non fos-
» simo; ma sarebbe impossibile pensare che l'essere in univer-
» sale, cioè la possibilità, la verità non fosse. Avanti di me il ve-
» ro fu vero, il falso fu falso, nè ci potrà mai essere un tempo
» che fosse altro che così. È questo nulla? No, certamente; chè
» il nulla non mi costringe, non mi necessita a pronunziar nul-
» la: ma la natura della verità che risplende in me, mi obbliga
» a dir: *Ciò è:* e ov'io non lo volessi dire, saprei tuttavia che
» la cosa sarebbe egualmente, anche a mio dispetto. La verità
» dunque, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura
» eterna, necessaria, tale, contro a cui non può alcuna potenza,
» poichè non può concepirsi potenza che valga a disfare la ve-
» rità. E tuttavia io non veggo come questa verità sussista in sè;
» io non ne sento che una forza ineluttabile, una energia che si
» manifesta dentro di me, e la mia mente e tutte le menti sog-
» gioga e soavemente domina come un fatto, senza possibilità
» di opposizione (2) ». Ma se l'ente ideale si manifesta allo spirito come un agente dotato di *energia* e di *forza ineluttabile* che *soggioga tutte le menti*, come *una natura eterna, necessaria e tale contro cui non può alcuna potenza*; come *un lume che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè* stesso; se *il nostro spirito* verso tale attività *è interamente passivo e suddito;* come le si può negare una sussistenza, non pur

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 148 nota.
(2) *Ibidem*, p. 326, 327.

reale e obbiettiva, ma assoluta? Perciò o l'autore contradice a sè stesso, o quando egli disdice all'ente ideale la realtà e la sussistenza obbiettiva, si dee intendere di una realtà e sussistenza perfettamente conosciuta. Alla qual sentenza, non che ripugnare, noi porgiamo appieno il nostro assenso. Collimano allo stesso intento queste altre parole dell'autore: « *L'essere pensato in » atto compiuto è Dio.* Questa formola è vera; se non che al» l'uomo è inintelligibile, in quanto che egli non può pensare » l'essere stesso nel suo atto perfetto e compiuto (1) ». Dunque lo pensa in un atto imperfetto e incompiuto, e ha una qualche nozione della sua sussistenza.

In proposito del divario che corre fra il suo sistema e quello del Kant, il Rosmini così favella: « L'unica forma ch'io do al» l'anima non ha da far niente colle forme kantiane . . . Quella » mia forma è veramente tale *entità*, che in sè considerata è » distinta dall'anima, e infinitamente all'anima superiore, e che » informa l'anima non come la *vita* informa il corpo, ma più » tosto come la *luce* informa l'occhio. La distinzione fra l'*anima* » e l'*ente* che la informa, è data nel mio sistema nella prima » naturale intuizione dell'essere, è data all'anima questa dua» lità fino dal primo suo esistere. V'ha un nesso fra l'*ente* e l'*a» nima*, il quale non è altro che l'intuizione permanente, ne» cessaria, ma questa intuizione non confonde però mai la na» tura dell'anima intuente: in quanto poi si considera l'ente » come termine dell'intuizione dell'anima, in tanto dicesi og» getto: rispetto poi all'ufficio che egli presta di far conoscere » all'anima tutte cose di cui ella esperimenti l'attività, chiamasi » *lume*, *idea*, o prima specie: e finalmente per l'evidenza con » che appaga lo spirito, e dà la prova irrepugnabile a tutte le » cognizioni, appellasi *verità*. Quindi è che là dove i Kantisti, » riconoscendo l'impotenza del lor sistema a provare il mondo » esteriore, ne lasciano in dubbio la sussistenza; io, all'opposto, » la mantengo, e di evidente dimostrazione la communisco (2) ». Qui non si esclude più in nessun modo la sussistenza dall'ente ideale; anzi parrebbe che vi si affermi, poichè come altrimenti si potrebbe col mezzo di esso provare la sussistenza dei corpi? Ma siccome lo scrittore pretende che tal sussistenza non è una cognizione, e che è un effetto di quel singolar giudizio che abbiamo veduto, nulla per questo canto si può inferire dalle sue parole. Più definitiva sarìa la frase che *l'intuizione non confonde mai la natura dell'anima intuente*, se fossimo sicuri di bene

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 157, 158.
(2) *Il rinnov. della filos. del Mam esam*, p. 690.

intenderla. Ma che cosa può voler dire questo costrutto in lingua italiana? L'unico senso che ne so raccapezzare, è questo; che, sebbene vi sia un nesso intimo fra l'ente e l'anima, cioè fra l'oggetto e il soggetto, in virtù dell'intuito, tuttavia questo non confonde mai, non mescola, non immedesima l'uno coll'altro, lo spirito conoscente coll'ente conosciuto. Ma in tal caso non è egli chiaro che l'ente e l'anima debbono avere due sussistenze affatto distinte, e che quindi l'ente ideale ci si presenta come sussistente in modo obbiettivo?

Le proprietà che l'illustre autore attribuisce all'ente ideale, sono pure inseparabili dalla realtà e sussistenza obbiettiva e assoluta. L'ente è infinito (1), necessario (2), immutabile (3), eterno (4), e dotato di tutte le proprietà divine. La verità, che *è perfettamente una, universale o incircoscritta, immateriale, infinita, necessaria, immutabile*, è l'ente (5). « Il vero è un » principio, un'entità, di cui può ben pertecipare e godere la » umana natura, come gli occhi nostri partecipano e godono » delle luce, ma nello stesso tempo egli è una cosa infinitamente » più sublime della natura umana, immutabile, eterna, neces» saria, dotata insomma di doti interamente opposte a quelle » dell'umano essere, mutabile, contingente, da tutte parti li» mitato; e solo dall'altezza e dignità del vero, a cui si con» giunge, attigne l'umana natura tutti i titoli di sua gran» dezza (6) ». Dai quali passi si dovrebbe dedurre che l'ente ideale, non solo sussiste fuori di noi, ma è lo stesso Dio, o almeno, che l'idea di esso, presente allo spirito nostro, è la stessa idea divina, che risiede nel divino intelletto. E tal sembra essere in molti luoghi l'idea dell'autore. Il quale, parlando della dottrina dei Padri e dei dottori ecclesiastici in questo proposito, così si esprime: « Furono le idee nella lor propria mente con» template, che loro ebbero rivelato quella immutabile stabilità e » necessità di che esse vanno fornite, e che gli ebbero condotti » a riconoscerle siccome cose infinitamente superiori alla na» tura umana, e a Dio solo appartenenti, in Dio solo sussistenti. » Le idee adunque dell'uomo doveano essere (quanto al fondo) » identiche alle idee della mente divina. Indi conchiusero, per » una indeclinabile conseguenza, che le idee dell'uomo erano

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 31; tomo III, p. 156, 157.
(2) *Ibid.*, tomo II, p. 31, 32, 33, 34; tomo III, p. 327.
(3) *Ibid.*, tomo II, p. 34; tomo III, p. 36, 37.
(4) *Ibid.*, tomo II, p. 34
(5) *Ibid.*, tomo III, p. 58-64, 72-75.
(6) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 413.

» un'arcana comunicazione delle idee divine, o sia che l'uomo
» vedeva le idee in Dio: che Dio, l'intelligibilità divina, il Verbo
» divino era quello, come dice la Scrittura, che *illumina ogni*
» *uomo veniente in questo mondo* (1) ». E citati alcuni passi di
cattolici autori, conformi a questa sentenza, si ferma specialmente su sant'Agostino e su san Tommaso, e approva la loro
sentenza, che « le idee . . . sono eterne, immutabili, necessarie,
» residenti in Dio, unificate nella essenza divina, e l'uomo non
» le può vedere altrove che dove sono, però in Dio (2) ». Non
pare questa a prima fronte la pretta dottrina del Malebranche?
Egli entra quindi nella quistione, se il lume ideale si debba
dir creato o increato, e concilia le opinioni de' varii scrittori,
riducendole alla sentenza di sant'Agostino e di san Bonaventura, e provando che il lume della mente è in effetto increato, ma
si può chiamar creato, in quanto è limitato dalla mente che lo
riceve. « Ella è cosa indubitata che il lume che Iddio comunica
» all'intelletto umano, non è tutto il lume divino, o, per dir
» meglio, non è comunicata all'uomo, nè può essere comuni-
» cata mai a creatura, la divina essenza interamente, come
» quella che è infinita. Il lume adunque della divina idea, o
» propriamente del divin Verbo, in venendo all'uomo comuni-
» cato, riceve una cotal limitazione determinata dalla volontà
» del Creatore. La qual limitazione non è controversa; e qui
» sant'Agostino è in pienissimo accordo con san Tommaso. Però
» chi vieta il chiamar questo lume *creato*, in quanto egli ha
» seco un modo, una legge, un limite che non tiene nella es-
» senza divina? Può dunque dirsi increato nella sua propria
» entità, ma creato nel modo e forma particolare in che ri-
» splende all'uomo, o ad altre quali si vogliano create intelli-
» genze (3) ». E poco dopo conchiude, dicendo: « Fin qui la
» Scuola teologica, la cui unanimità non mi fa dubitare di dire
» che le dottrine esposte appartengano all'essenza del Cattoli-
» cismo (4) ». Altrove ripete presso a poco lo stesso. « Questa
» idea unica e sopra eminente, vera e pura luce, è l'*ente stesso*
» *conoscibile*. E l'essenza divina è appunto riposta nell'*essere*,
» secondo le Scritture e i teologi. Or avendo l'essere questa
» proprietà di essere *conoscibile* per sè medesimo, per sè *luce*,
» come lo chiamano le divine scritture, vedesi che tutta la co-
» noscibilità delle cose è nella divina essenza. Finalmente, di-

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 492, 493.
(2) *Ibid.*, p. 496.
(3) *Ibid.*, p. 497.
(4) *Ibid.*, p. 498.

» stinguendosi appunto nell'essere realmente due forme o modi
» primordiali, che io chiamo la *realtà* e l'*idealità*, l'essere reale
» e l'essere ideale; niente vieta che l'essere ideale, la conosci-
» bilità essenziale, in quanto si trova congiunta e identica essen-
» zialmente colla realità assoluta, appellisi il *Verbo di Dio* (1).
» Giacchè le idee universali vi sono, e di universale non v'ha
» che Dio; dunque quelle idee debbono appartenere in qualche
» modo all'essere supremo, debbono almeno nel loro fondo
» essere una pertinenza della natura divina (2). Non è ... da'
» sensi che noi raccogliamo e partecipiamo la *verità*, secondo
» l'Angelico, ma sì da Dio; perocchè veggendola noi veramente
» eterna, e non essendo ella eterna che in Dio, convien dire
» che in Dio la veggiamo, e che da Dio ci venga questa luce,
» secondo la quale giudichiam de' fantasmi e delle cose tutte,
» siccome con suprema norma ed infallibile (3) ». Finalmente
egli dichiara a lungo l'unità numerica dell'ente ideale per tutte
le menti (4); sentenza che quadra a capello con quella del Malebranche, e presuppone necessariamente la medesimezza di
quello colla divina natura.

Se avessimo l'occhio soltanto a questi luoghi, potremmo collocare il Rosmini fra i discepoli di esso Malebranche e degli altri illustri filosofi che propúgnano l'intuito immediato dell'ente
ideale. Se non che, ivi pure trovasi una certa esitazione, un
certo uso di temperamenti ambigui ed indefiniti, che dimostrano
l'illustre autore non esser ben certo della dottrina che pronuncia. Imperocchè quando gli accade di dire che le idee umane
sono identiche alle divine, egli mitiga la sua frase colla clausula
quanto al fondo (5). Questa clausula altrove non gli basta, e ci
aggiunge altri correttivi, dicendo, che le idee « debbono appar-
» tenere in qualche modo all'essere supremo, debbono almeno
» nel loro fondo essere una pertinenza della natura divina (6) ».
Vedi quante restrizioni e quanti palliativi! Le idee non sono già
la natura divina, ma una semplice *appartenenza* di essa; non
sono pienamente, ma *nel loro fondo;* nol sono per ogni verso,
ma solo *in qualche modo*. Nell'altro brano citato, si concede,
*nulla vietare che l'essere ideale, la conoscibilità essenziale, in
quanto si trova congiunta e identica essenzialmente colla realità*

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam*, p. 502.
(2) *Ibid.*, p. 535.
(3) *Ibid.*, p. 673.
(4) *Ibid.*, p. 507-521.
(5) *Ibid.*, p. 492.
(6) *Ibid.*, p. 535.

assoluta, appellisi il verbo di Dio. Che fogge di parlare sono coteste? *Niente vieta;* si tratta adunque di un probabile giuridico, e non di un vero metafisico? *Che l'ente si appelli il verbo;* la quistione riguarda dunque un nome, una metafora, e non la cosa stessa? *La conoscibilità essenziale;* che cosa vuol dire l'epiteto di essenziale? Ogni conoscibile non è essenziale, in quanto è conoscibile? *La conoscibilità essenziale, congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta.* Forsechè la conoscibilità essenziale o non essenziale può essere separata dalla realtà assoluta? Forse può essergli accidentalmente congiunta? Forse una cosa può essere non essenzialmente identica ad un'altra? Come mai il Rosmini, che per ordinario è sì preciso, si avviluppa qui in tali locuzioni, che tolgono ogni precisione al suo dire? Come mai adopera di que' temperamenti equivoci che annebbiano il pensiero, e ch'egli biasima, quando gli trova ne' suoi avversari? (1) Ma v'ha di più. In altri passi il suo linguaggio è ancor più incerto, fluttuante, e alieno da quella esattezza che nelle altre materie è famigliare al nostro autore. « Non si può » dire con esattezza che noi veggiamo Dio (l'essenza divina) » nella vita presente; perocchè Dio non è solo l'essere ideale, » ma è indisgiungibilmente reale-ideale. Ciò che noi veggiamo » però è un'appartenenza di Dio, e completandosi acquisterà la » forma di Dio. Iddio, cioè, ci si mostra quaggiù solo in quanto » è ente intelligibile puramente (verità), e anche ciò in un gra» do limitato. Questa limitazione dell'essere da noi veduto, è al » tutto soggettiva; cioè nasce dalla parte nostra, e non dalla » parte dell'essere stesso, cioè di Dio (2) ». Non v'ha dubbio che i limiti del nostro intuito siano subbiettivi, e che rispetto alla vastità dell'oggetto che si contempla, siano grandi, anzi infiniti. Ma io chieggo se, qualunque siano i limiti, l'ente schietto che noi veggiamo, è Iddio, o no? Chieggo in oltre, come si possa dire che il lume mentale sia un'appartenenza di Dio, senza essere Dio stesso? Iddio ha forse, come le cose create, delle appartenenze che si distinguano dalla sua essenza? E s'egli è assurdo il supporlo, quel lume che il dotto autore confessa essere increato, non è forse l'essenza stessa di Dio? Si può ammettere qualche cosa d'increato, fuori della divina essenza? « Perciò più propriamente direbbesi, che l'*essere* in quanto è » veduto da noi così limitatamente, può ammettere l'appella» zione di lume creato, anzi che d'increato. Ma considerato solo

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 77, nota 3, p. 210, 211, 433, nota 4 et alias passim.
(2) *Ibid*, p. 503, 504.

» in quella parte che noi veggiamo, e non nella limitazione sua, » egli è oggettivo, increato, assoluto, veramente divino (1) ». Dunque un tal lume considerato nel suo elemento positivo è Iddio stesso. « Ma esso non mostra in sè alcuna determinazione, » e... perciò egli è come un cotale iniziamento dell'*essere com-* » *pleto;* giacchè l' essere non si compie nella sua entità metafi- » sica, se non mediante le due forme insieme accoppiate della » idealità e della realità (2) ». Che cosa vuol dire questo *iniziamento dell'essere completo*, il quale non è anco, se non *cotale*, cioè in un certo modo? È forse un inizio dell' iniziamento? E come mai l'ente, che è semplicissimo, può essere capace d'iniziamento o di compimento? O come l' ideale in esso si può distinguere dal reale? Io capisco questa distinzione nel sistema dei panteisti tedeschi: non la comprendo in quello dell' illustre autore. L' idealità divina è somma realtà, come la realtà divina è somma idealità. Senza che, quel lume che il Rosmini confessa essere *oggettivo*, *increato*, *assoluto*, *veramente divino*, non è forse reale? E se non fosse reale potrebbe essere divino, od umano, o di altro genere? Questa separazione fra il reale e l' ideale conduce al nullismo o al panteismo: a quello, come abbiam veduto, se il reale si sottordina all' ideale; a questo, se si fa il contrario, come vedremo fra poco. « Io non vi nego mica » che le idee peculiari delle cose create sieno in Dio da tutta » l'eternità. Ma dico che le idee onde noi conosciamo le cose, » quanto alle determinazioni particolari, non sono quelle stesse » onde conosce Iddio, e solo nel loro fondo comune, costituito » dall'ente ideale, esse sono identiche a quelle che stanno in » Dio, con questa immensa differenza però, che l'ente ideale » comunica a noi la sua luce in un grado infinitamente minore » a quello che ha in Dio, dove egli è Dio stesso, Verbo di Dio. » E tuttavia vi aggiungo che le nostre idee sono eterne, e sono » in Dio (3) ». Dunque almeno l'ente ideale è Dio, poichè è *il fondo comune* fra le idee divine e le umane, ed è in virtù di esso che *le idee nostre sono eterne e sono in Dio*. Ma come conciliare questa sentenza col tratto seguente dello stesso dialogo fra l'autore e il suo Maurizio? « *M.* Ma dove ponete voi que- » st'idea *dell'ente considerato come idoneo a produrre in voi* » *quella modificazione?* in Dio, o fuori di Dio? *A.* Provato che » una cosa è eterna, egli è anco provato che è in Dio, unica » sede di tutte le cose eterne. *M.* Le nostre idee dunque, seb-

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 505.
(2) *Ibid.*, p. 503.
(3) *Ibid.*, p. 613

» ben limitate, sono in Dio. *A*. Sì, in Dio sono tutte le idee no-
» stre, e tutte le idee che avessero quelle centomila maniere
» d'intelligenze di cui a voi piace di far popolati gli astri innu-
» merabili del firmamento (1) ». A leggere queste parole, voi
credereste che il nostro filosofo fosse diventato malebranchiano,
poichè colloca tutte le idee umane in Dio. Disingannatevi, e
udite: « Iddio adunque ha bensì le idee nostre, ma come no-
» stre, non come sue. Mi spiego. Iddio conosce tutto: dunque
» conosce anche le nostre idee e i nostri modi di conoscere; e
» però ha l'idea delle nostre idee; e lo stesso dite delle idee
» che aver dovrebbero i vostri abitatori della luna e dell'altre
» sfere. In questo senso le nostre idee sono eterne e si trovano
» in Dio anche nella parte loro soggettiva. E tuttavia noi non
» le veggiamo già perchè sieno in Dio; ma sono in Dio, perchè
» egli ha voluto che fossero in noi, e che in noi si generassero
» a quel modo che in noi si generano (2) ». Se questa è l'eter-
nità che si concede alle idee, si possono fare ugualmente eterni
gli uomini, e le piante, e la bestie, e tutte le creature del mon-
do, senza scrupolo di coscienza. Imperocchè Iddio ha ab eterno
l'idea di tutte le cose create o possibili a crearsi, fino alla me-
noma loro appartenenza; non perciò si potrebbe dire, senza
grave improprietà di linguaggio, che le creature sono eterne,
perchè eterno è il loro archetipo risedente nella mente creatri-
ce. Così, se le nostre idee sono cose *che in noi si generano*, cioè
vere creature, Iddio ha certo ab eterno l'idea loro. ma esse non
sono eterne più che le altre opere divine: l'eternità appartiene
all'idea divina delle idee umane, come dice benissimo l'autore,
ma non alle idee umane in sè medesime considerate. E allora,
che divengono quelle magnifiche lodi date alle idee dall'inge-
gnoso filosofo? Come si possono ancora chiamare necessarie,
eterne, infinite, assolute, increate, immutabili? Come si può
ancora difendere l'unità numerica dell'idea in tutte le menti
umane, in tutte le intelligenze create?

Se questo è il valore che l'illustre Rosmini dà alle nostre idee,
non è più da maravigliare ch'egli rigetti espressamente la dot-
trina del Malebranche e di altri sommi uomini, sulla visione
ideale. Parlando del Malebranche, egli così si esprime: « Quanto
» non sembra quest'uomo prossimo a cogliere quel filo che trae
» dall'intricatissimo labirinto delle idee! Egli l'ha in mano, e
» non se ne avvede. Invece di dire con san Tommaso, che quel-
» l'idea dell'ente è un lume creato, egli vuole che sia Dio stes-

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam*, p. 617.
(2) *Ibid.*, p 618.

» so; indi l'errore. Fino a questo passo egli era proceduto con
» una osservazione fina della umana natura, con una logica ac-
» curata: qui il suo metodo l'abbandona, e sull'ali dell'imma-
» ginazione franca l'immenso spazio che corre fra la creatura
» e il Creatore. Ma non avea detto egli medesimo che quell'idea
» dell'ente è un'idea *vaga?* che è l'idea dell'*ente indeterminato?*
» che è *l'ente in genere?* Ora l'idea di Dio non è vaga: questo
» ente è infinito bensì, ma non *indeterminato:* finalmente egli
» non è l'*essere comune* delle cose, molto meno l'essere *in gene-*
» *re,* ma è l'essere primo, certo, compito, fuori di tutti i generi:
» questa distinzione fra l'essere universale astratto e l'essere
» sussistente è una verità conservata nel deposito delle cristiane
» tradizioni, che non si dovea ignorare da un tant'uomo, nè
» trascurare (1) ». Il Malebranche non ha mai negata questa distinzione, e questa non è la parte difettuosa della sua teorica. Ciò bensì che si può imputare a lui e a' suoi precessori, si è di non aver distinto in modo preciso l'idea intuitiva dall'idea riflessiva dell'Ente, e di aver bene spesso confusa l'una coll'altra. Da questo mancamento provenne che spesso si travisarono i veri caratteri dell'idea, come oggetto immediato dell'intuito, trasportando in essa le proprietà del concetto riflesso. Il quale, essendo un debole riverbero del concetto intuitivo, ne riproduce imperfettamente le doti; onde l'*infinità* dell'Ente diventa *indeterminazione;* l'*universalità* si muta in *generalità;* la *concretezza* dà luogo all'*astrattezza;* e così via discorrendo. Non posso qui dilungarmi intorno a un tema vasto, nuovo e profondo, a cui ho in animo di consacrare un lavoro speciale. Mi ristringerò a dire che il difetto della teorica della visione ideale, quale fu lasciata dal Malebranche, consiste nel non aver ben fatta questa distinzione; e che questo vizio, nato dall'aver dismesso il rigore del processo ontologico, contribuì a screditare i risultati buoni e sodi della scienza per questa parte. Ma l'illustre Rosmini, al parer mio, si dilungò dal vero assai più che il Malebranche e quegli altri valentuomini che lo precedettero; i quali ammisero pure l'intuito immediato dell'Ente reale, benchè lo confondessero colla riflessione; laddove il nostro filosofo lo tolse via del tutto, recando ad errore dei migliori antichi la verità più importante che si trovi nei loro sistemi. « I Platonici generalmente
» corrono in quella stessa confusione... fra l'idea dell'esser co-
» mune o dell'esser in potenza, coll'idea dell'essere primo e at-
» tualissimo, e trasformano la ragione umana nella essenza di-

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 478, 479.

» vina (1)». (Non già la ragione umana, ma la ragione obbiettiva dell'uomo, la quale è veramente la ragione divina). E in proposito del Ficino, del Thomassin, del Gerdil, che seguirono le orme di santo Agostino e di santo Anselmo: «Ciò che è sfuggito a tutti questi autori si fu, per quanto mi sembra, la grande distinzione fra *l'essere in potenza* (idea, essenza dell'essere), » e *l'essere in atto*... mediante la quale distinzione san Tommaso... dimostra che Iddio non è fra le cose note per sè stesse. » Questi dicono: *L'essere non si può pensare privo dell'essere:* » *dunque l'essere esiste.* Qui c'è equivoco nella parola *essere.* Se » per essere intendete *essere ideale*, certo non potete pensarlo, » senza che sia, e che sia necessariamente; ma non dovete confondere l'*essere ideale* coll'*essere sussistente* (2)». (Ma l'idealità dell'essere ideale, se non ci si manifesta come un nulla, non ci dee apparire come una cosa sussistente?) E parlando di san Bonaventura: «Non è dubbio che questo sommo uomo, » non dirò italiano, perchè del mondo, pone essere nell'uomo » innata l'idea dell'*essere attualissimo*;.... cioè più di me; perciocchè io pongo innata solo l'idea dell'*essere comune* e perfettamente indeterminato (3)». Di sant'Agostino poi, egli discorre in questi termini: «Questa maniera di dire *(vedere le* » *idee in Dio)* dee intendersi in sano modo, perocchè presa alla » lettera, come l'ha usata il Malebranche, io non saprei approvarla. E se noi consideriamo attentamente, e raffrontiamo insieme i luoghi de' Padri, noi la veggiamo in varie guise temperata. Consideriamo questo passo di sant'Agostino, cioè di » quel Padre che ha molto illustrata cotale dottrina, e per così » dire fatta sua, sebbene veramente ella gli discendesse da' Padri anteriori. Riprende sè stesso in un luogo delle Ritrattazioni (L. I, c. VIII) dell'aver detto che l'apparare che fanno » gl'idioti non è che un ricordarsi le cognizioni dimenticate, il » che era placito di Platone: *Questo lo riprovo*, dice, *perocchè* » *è più probabile che gl'imperiti rispondano il vero di alcune discipline, quando son bene interrogati, per questo che ad essi è* » *presente, quanto può in essi capire, il lume della ragione eterna, dove veggono questi immutabili veri; non perchè gli avesser conosciuti altre volte, e se ne fosser dimenticati, come n'è* » *paruto a Platone ed altretali.* Qui si fa chiaro che, sebbene il » santo dottore dica presente all'anima intelligente il lume della » verità eterna, cioè il lume di Dio, come spiega in tanti luoghi,

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 480.
(2) *Ibid.*, p. 480, not.
(3) *Ibid.*, p. 119, not.

» tuttavia vi pone la limitazione, *quantum id capere possunt;* e
» in questa vita naturale non capisce nell'uomo abbastanza di
» lume, da potersi questo lume appellare col nome sostantivo
» *Dio* (1) ». Ma sant'Agostino parla solo di una limitazione soggettiva, la quale, ristringa pure quanto si voglia soggettivamente la cognizion dell'oggetto, non può fare che questo oggetto non sia quello che è, cioè una cosa sussistente, e la stessa essenza divina. Quando mai si è creduto che l'oggetto della cognizione lasci di essere quello che è, perchè il soggetto conosciente imperfettamente l'apprende? A questo ragguaglio non vi potrebbe essere disparità di gloria nei comprensori; anzi a niuno di loro si potrebbe attribuire la virtù di vedere Iddio, poichè tutti l'apprendono, *quantum capere possunt*, e niuno certo ne ha un'apprensiva perfetta, pari o simile a quella che l'Ente assoluto ha di sè medesimo. La quistione consiste nel sapere se l'oggetto immediato dell'intuito razionale, per quanto sia imperfetto esso intuito, è Dio, o una cosa distinta da Dio, è il Creatore, o una creatura; giacchè non v'ha mezzo tra questi due termini. Se non è Dio, se è una cosa creata, contingente, finita, lo scetticismo e il nullismo sono inevitabili. Se è Dio, dee essere una cosa sussistente, e la stessa essenza divina, semplicissima, che non è capace di più o di meno, come quella che nel medesimo tempo è una ed infinita. Ma l'uomo non ha quaggiù *abbastanza di lume, da potersi questo lume appellare col nome sostantivo Dio.* E perchè, di grazia? Il lume divino è forse come quello del sole, che si divide in raggi, consta di parti, ed è suscettivo di gradi diversi e di varii colori? Non è anzi la divina essenza? E questa non è una, semplicissima, inalterabile, indivisibile? Si può egli parlare delle varie dosi del lume ideale, come di quello di una lucerna? Nè io imputo già questo grossolano errore al sagace filosofo; ma fo quest'avvertenza per inferirne ch'egli confonde ivi, come spesso, la cognizione o vogliam dire il lume obbiettivo col subbiettivo, e attribuisce all'uno ciò che è proprio dell'altro. Il lume subbiettivo, se così vuolsi chiamare, è l'intuito umano, finito di sua natura, e capace di una infinità di gradazioni: il lume obbiettivo è l'oggetto intuìto, il quale è sempre identico a sè stesso, poichè è la divina essenza. Ora questo lume obbiettivo, qualunque sia la debole partecipazione che ne ha l'intuito, non solo *si può appellare col nome sostantivo Dio*, ma si dee appellare in tal modo, perchè è in effetto Dio stesso; e Dio dee esser chiamato Dio, perchè vuol essere riconosciuto come tale, se già non si stima lecito lo scambiare il concetto e

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 491, 493, not.

il vocabolo del Creatore con quello della creatura. Dunque sant'Agostino nel detto luogo, e in molti simili, che non allego perchè si possono vedere raccolti presso il Thomassin, il Gerdil e altri autori, intende il contrario di quello che stima il Rosmini. Il quale cita pure altrove un passo del gran vescovo d'Ippona, che basterebbe a confermare il nostro sentimento: « Se que-
» st'essere » (cioè l'ente ideale). « spiegando sè stesso più ma-
» nifestamente innanzi alla mente nostra, dall'interno di sè emet-
» tesse la sua propria attività, e così si terminasse e compiesse,
» noi vedremmo allora Dio: ma innanzi che ciò avvenga, e non
» veggendo noi che pur quell'essere così imperfettamente come
» lo veggiamo naturalmente, non quell'attività prima, che cela a
» noi il suo termine; non possiamo dire altro, se non quanto dis-
» se mirabilmente sant'Agostino, cioè, che in questa vita, *certa,*
» *quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis, attingimus*
» *Deum* (1) ». Ma se il conoscimento umano apprende (*attingit*) Dio, Iddio è dunque l'immediato oggetto dell'intuito. Ciò che diciamo di sant'Agostino si può pure intendere del Ficino, difensore della medesima sentenza e citato dal nostro autore, dove lodatolo per aver detto che *in virtù dell'essere si conoscono le altre cose, ma lui si conosce per sè stesso,* soggiunge: « In
» questa verità veduta ed annunziata di passaggio dal Ficino,
» sta tutto il mio sistema, che è vôlto a scuoprire in che stia
» l'essenza della conoscibilità delle cose, e a mostrare che è po-
» sta nell'essere intelligibile o ideale. Ma il Ficino non isviluppò
» questo gran principio, e dedusse quello che non si potea da
» lui logicamente dedurre, cioè che fosse propriamente Dio, non
» potendosi dedurre altro, se non che è un'appartenenza di
» Dio (2) ». Eccoci sempre agli equivoci. Che cosa vuol dire *non essere propriamente Dio?* Si può forse essere impropriamente Dio, senza essere una creatura, senza essere finito, creato, contingente, mutabile, temporario, relativo, e avere le altre doti opposte a quelle che il Rosmini attribuisce all'ente ideale? E Dio può aver delle appartenenze che siano distinte realmente dalla sua essenza?

Nell'esame dei passi surriferiti il lettore avrà chiesto a sè stesso più d'una volta, perchè il Rosmini siasi scostato dalla sentenza di tanti uomini valorosi, antiponendo di gittarsi in quelle strette che abbiamo veduto, anzichè ammettere bonamente l'intuito dell'Ente reale, secondo la dottrina di santo Agostino e del Malebranche? Se per combattere lo scetticismo e piantar il vero

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 113.
(2) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 504, 506, nota.

sopra una salda base, egli riconosce l'obbiettività dell'ente ideale e le proprietà assolute che lo contradistinguono, perchè affermare da un lato che l'ente ideale è insussistente, e negar dall'altro, che sia Dio, quando queste due asserzioni si oppongono direttamente alle altre parti della teorica, e sono così favorevoli agli scettici, così infeste allo scopo precipuo del religiosissimo autore? Il quale è troppo rispettivo e prudente, troppo dotato di pietà cattolica e di senno italiano, da avere eletto un partito così singolare, senza gravi ragioni. Nè il metodo psicologico per cui procede, sarebbe bastato ad indurvelo; imperocchè, se bene un tal metodo non possa condurre oltre l'ente astratto della riflessione, non obbliga però chi lo segue, a rigettare un dogma superiore, serbato nella tradizion della scienza. Il Rosmini non è di que' filosofi che ripudiano le tradizioni religiose e scientifiche, delle quali anzi si mostra studiosissimo. Che se il psicologismo impedillo di levarsi scientificamente sino all' intuito dell'Ente assoluto, egli non avrebbe certamente ripudiato il dogma ontologico, tramandatogli dai nomi più riverendi della scienza cattolica, non avrebbe combattuta per questa parte l'autorità di uomini ch'egli venera come maestri, se non vi fosse stato indotto da un sentimento che, lungi dal meritar biasimo, è degno di grandissima lode. Il qual sentimento è la paura del panteismo, che gli apparve come un corollario inevitabile dell'antico sistema. Egli non dissimula questo suo timore in varii luoghi delle sue proprie; e segnatamente là dove, parlando del Bardilli e dello Schelling, dice che « il supporre... l'idea che l'uomo ha di » Dio, essere adeguata, porta in conseguenza un panteismo ir» reparabile (1) ». Veramente i difensori dell'intuito diretto non hanno mai preteso che l'idea di Dio sia *adeguata* nel senso proprio di questa parola; ma egli è chiaro che il Rosmini accenna solo con tal voce all'opinione di quelli che considerano l'ente ideale come concreto e sussistente, e non come schiettamente iniziale ed astratto, a tenore della sua teorica. Ora ha egli ragione di considerare il panteismo come conseguenza logica dell'intuito ideale, secondo l'intendimento dell'antica scienza? Rispondo 1.° che il panteismo risulta necessariamente dalla dottrina dell' intuito diretto, se questo intuito si fonda nel psicologismo, come ha fatto l' illustre autore; il quale perciò ha dato prova di molta sagacità a penetrare questa conseguenza, e di animo pio e virtuoso a fare ogni opera per evitarla, a costo di avvilupparsi negli equivochi, nelle oscurità e contradizioni inevitabili di cui abbiamo dato un piccolo saggio. 2.° Che la dottrina

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p 292, nota 1.

dell'intuito diretto, fondata nell'ontologismo e ridotta al senso preciso che emerge dalla formola ideale, non che favorire o produrre il panteismo, lo spianta dalle radici, e somministra la sola arme con cui questo sistema funesto possa essere felicemente combattuto e conquiso. Proverò brevemente questi due punti, e con essi porrò fine a questa lunga nota.

Abbiamo veduto che l'illustre autore stabilì l'obbiettività dell'Ente ideale, per precludere ogni adito allo scetticismo e al nullismo. Ma l'obbiettività porta seco di necessità la realtà e la sussistenza; e se l'obbiettività concerne l'assoluto, la realtà e sussistenza dee pur essere assoluta; tantochè il Rosmini, per essere coerente a sè stesso, avrebbe dovuto affermare che l'ente ideale è reale, e si mostra come reale e sussistente allo spirito. Supponghiamo per un istante che il nostro egregio Italiano abbia abbracciata questa opinione, e veggiamo quali siano le conseguenze che ne derivano. L'ente ideale del Rosmini non è già quello che si affaccia all'intuito diretto, ma quello che si contempla dalla riflessione. Questo ente si presenta al nostro spirito come universalissimo e comunissimo, e come tale conviene a ogni cosa, alle ragioni contingenti come alle necessarie, alle creature come al Creatore senza nulla contenere in sè stesso, che determini la sua applicazione ad un oggetto piuttosto che ad un altro. Lasciamo parlare l'illustre autore. « L'essere in sè... » è solo iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una parte similitu- » dine degli esseri reali finiti, dall'altra, similitudine dell'essere » reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle crea- » ture, come dissero le scuole, univocamente; poichè nascon- » dendoci i suoi termini, egli può attuarsi e terminarsi, sebbene » non certo allo stesso modo, in Dio o nelle creature (1) ». Ora se quest'ente, così considerato, è sussistente e reale, se è Dio, se è la stessa essenza divina, qual è l'illazione cha se ne dee tirare? Che questo ente è Dio e mondo nello stesso tempo; che tutte le creature sono termini o modificazioni di esso, come sostanza unica, ch'esso è Dio e universo, benchè *non allo stesso modo*, perchè è Dio, come sostanza infinita, infinitamente terminata, e mondo, come complesso di modificazioni finite, come sostanza terminante nei sentimenti e nelle sensazioni, cioè in modi limitati, la somma dei quali forma, a nostro riguardo, il concetto dell'universo. Questa dottrina è schiettamente panteistica; ma è una conseguenza rigorosa del presupposto che abbiamo fatto.

« La *tavola rasa* è l'idea indeterminata dell'ente che è in noi

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 328, 329.

» dalla nascita. Quest'ente, che concepiamo essenzialmente, non » avendo alcuna determinazione, è come una tavola perfetta- » mente uniforme, non ancora tracciata o scritta da carattere » alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno e impressio- » ne che in lei si faccia; il che vuol dire che l'idea dell'ente » comune si determina ed applica egualmente a qualunque og- » getto, forma, o modo ci si presenti, mediante i sensi esterni » od interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro » essere, non sono caratteri; è un foglio di carta bianco, ove » nulla era scritto, e nulla quindi leggervi potevamo: questo » foglio bianco ha la sola suscettibilità (potenza) di ricevere qua- » lunque scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza » particolare (1) ». Ora, se il foglio bianco è l'ente sussistente e assoluto, i caratteri che vi sono scritti, cioè tutte le cose che concepiamo come reali, non possono essere se non modificazioni di quello, come sostanza unica.

« Noi quando veggiamo l'ente idealmente, non veggiamo la » sussistenza dell'ente (se non quella propria dell'ente ideale): » l'ente ideale adunque per noi non è che un progetto, un di- » segno di ente: quando proviamo de' sentimenti, allora ci ac- » corgiamo di alcuni modi, limitati però, ne' quali quell'ente in » disegno si realizza: ma non veggiamo mai l'intera e assoluta » realizzazione di esso ente, non veggiamo eseguito pienamente » il disegno che nell'ente ideale contempliamo... Gli enti finiti » non sono che l'ente ideale realizzato in un modo finito e limi- » tato: Dio, all'incontro, è l'ente ideale realizzato pienissima- » mente. Nell'ente adunque realizzato pienissimamente, è facile » pensare che virtualmente si comprendano le realizzazioni im- » perfette e limitate (2) ». « Percependo i singolari uomini, noi » li abbiamo percepiti come enti, li abbiamo considerati come » realizzazioni parziali dell'ente ideale indefinito e universale, e » però mediante questa relazione comune, come aventi una na- » tura comune: abbiamo in una parola percepito questa natura » comune, indivisa dalla sussistenza di ciascheduno (3) ». « L'es- » sere da noi intuìto, per natura è *indeterminato*, che viene a » dire privo de' termini suoi; *universale*, in quanto che è atto a » ricevere tutti que' termini che egli non ha; possibile o sia in » potenza, in quanto che non ha un atto terminato ed assoluto, » ma solo un principio di atto: in somma si raccolgono in que- » sta sola osservazione (che *ciò che noi veggiamo per natura*, *è*

(1) *Nuovo Saggio*, tomo II, p. 218.
(2) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 620, 621.
(3) *Ibid.*, p. 526.

» *la prima attività, ma priva de' termini suoi, co' quali solo ella*
» *si natura e formasi una real sussistenza*) tutte quelle qualità
» che noi nel corso di quest' opera abbiamo attribuite all'essere
» in universale, fondamento della ragione e cognizione umana.
» Se quest'essere, spiegando sè stesso più manifestamente innanzi
» alla mente nostra, dall' interno di sè emettesse la sua propria
» attività, e così si terminasse e compiesse, noi vedremmo allora
» Iddio (1) ». « L'*essere*, non veggendolo noi compito ed assolu-
» to, gli è l' essere *comunissimo*, cioè un essere che può termi-
» nare in infinite cose, o essenziali a lui, o anco non essenziali.
» Questi termini dell'essere da noi percepiti, sono le cose reali.
» Il nostro sentimento, od una sua modificazione che noi pro-
» viamo, è uno de' termini dell' essere da noi intuìto natural-
» mente. Pel sentimento adunque noi conosciamo le cose, o sia
» i termini dell'essere stesso. Ma un medesimo sentimento viene
» e cessa, e riviene: quindi l' essere, il più delle volte, può re-
» plicare lo stesso suo termine un numero indefinito di volte.
» Quando noi abbiamo veduto l'essere terminato in un senti-
» mento, noi abbiamo percepito (mediante il senso) un essere
» individuale, ed è ciò che chiamammo *percezione individuale*.
» Ma quando noi consideriamo quel sentimento (termine dell'es-
» sere) unicamente come possibile a rinnovellarsi un indefinito
» numero di volte, allora abbiamo l'*idea* o specie della cosa, e
» con essa conosciamo un dato termine in cui può terminar
» l'essere, ma non conosciamo ch'egli vi termini effettivamente:
» in questa *idea* noi abbiamo l'*essenza* (conoscibile) della cosa.
» L'essenza della cosa è ancora una cosa ideale; ell'è un'attua-
» zione e determinazione dell'essere, ma non completa ancora,
» poichè l'*essenza* può terminare ella stessa ad uno e talora ad
» infiniti individui: questi attuano e compiscono ad un tempo
» l'essenza e l'essere da noi cognito, e sono a noi dal solo sen-
» timento presentati, ove si parli di esseri reali finiti e contin-
» genti. Il termine ultimo dell'essere è la *sussistenza*: questa è
» l'atto compito dell'essere: l'essenza dunque e l'essere comu-
» nissimo non è che la cosa in potenza, l'*essere iniziale* delle cose.
» Quando noi avessimo un torso antico di pietra, e scavando
» sotterra, ov'egli già fu trovato, ritrovassimo una testa, due
» braccia e due gambe, noi non avremmo che a confrontare
» queste parti col torso e tosto le riconosceremmo per sue, se
» tali elle sono. Così avendo noi *l'essere iniziale* a noi per natura
» presente; ove sentiamo un sentimento, un'azione qualunque,
» riconosciamo questo per finimento e termine di quell'essere

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 112, 113.

» che già avevamo naturalmente in noi concepito. E in questo
» raffrontamento e accorgimento consiste la natura del conosce-
» re. L'idea dunque della cosa è la cosa stessa, priva di quell'atto
» che la fa sussistere: ma come, avendo il torso, si conoscono le
» mani ed i piedi, ove si trovano, così colle idee delle cose si
» conoscono le cose reali e sussistenti, quando si *sentono* in noi
» operare: si riconoscono per esseri sussistenti, cioè per attua-
» zioni di quell'essere che già si conosce per natura. Quella cosa
» dunque che prima si conosce in potenza (nella mente), si rico-
» nosce poi in atto (fuor della mente), realmente sussistente in
» sè stessa. E in questo doppio modo di essere che hanno le
» cose stesse, nella mente e in sè, sta la prima origine del con-
» cetto di similitudine.... L' idea onde noi conosciamo la cosa è
» la *specie* stessa; perciocchè è l'essere determinato bensì, ma
» non compitamente, non col suo termine ancora: il qual ter-
» mine è la cosa medesima sussistente fuor della mente; e quindi
» considerata da sè non è l'*individuo*, ma la *specie*, in quanto
» che l'atto suo si può rinnovellare e ripetere in un numero
» indefinito d'individui.... La prima questione: *Come la mente*
» *colle idee possa conoscere gli esseri sussistenti*, non ha più al-
» cuna difficoltà, date e fermate queste due cose, 1.º che noi
» veggiamo naturalmente l'*essere*, 2.º che l'essere che veggiamo
» sia una cosa cogli esseri stessi, considerati però in potenza,
» sicchè quegli esseri in quanto sussistono, non sieno altro che
» de' termini e finimenti di quell'essere che già noi veggiamo. La
» seconda questione: *Come questi termini e finimenti dell'essere*
» *che veggiamo fuori di noi, possono essere da noi conosciuti*,
» pure riceve grande luce, considerando che ciascuno di noi è
» un essere sussistente, un di que' termini e finimenti dell'essere
» che veggiamo; e noi siamo in noi per modo, che quelli che
» veggiam l'essere, siamo pur quelli che sentiamo noi stessi.
» Or noi, come esseri sussistenti sensitivi, siamo soggetti con-
» giunti e comunicanti con tutti gli altri esseri, sicchè gli esseri
» esercitano la loro azione sopra di noi, modificando il nostro
» sentimento; e quindi gli *effetti* prodotti in noi sono appunto
» quelli dai quali noi altri esseri fuori di noi conosciamo (1) ».
» L'*essere* che nella mente riluce, non si presenta come sostanza,
» cioè come un essere sussistente e perfettamente compito; e di
» ciò nasce ch'egli sia *comunissimo*, come abbiamo mostrato.
» Ora tutte le altre cose non sono conoscibili, se non per l'*essere*.
» Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente è essen-
» zialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge e

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 114-119.

» percepisce nessun essere sussistente e singolare. In fatti non
» v'ha alcun essere singolare che sia conoscibile per sè stesso,
» ma ciascuno ha bisogno di esser fatto conoscibile dalla sua
» relazione coll'essere comunissimo. Se l'*essere* che nelle nostre
» menti risplende, fosse compito co' suoi termini essenziali,
» egli sarebbe allora un singolare percepito essenzialmente dal-
» l'intendimento nostro, perchè l'essere è di sua natura conosci-
» bile, anzi costituente la cognizione. Sebbene adunque i nostri
» sentimenti sieno particolari, tuttavia la nostra cognizione di
» essi non può esser che universale. E in vero, il conoscere un
» sentimento non è se non percepirlo nella sua possibilità, con-
» siderarlo come una essenza possibile ad attuarsi, rinnovellan-
» dosi in infiniti individui (1) ». Tutti questi luoghi, e molti altri
simili che sono forzato di omettere, hanno una tendenza, e,
per così dire, un volto chiaramente panteistico. Infatti, se l'animo
nostro, la materia, il mondo, Iddio stesso, tutte le cose che
sussistono, sono l'ente ideale perfettamente o imperfettamente
attuato e terminato, il panteismo è inevitabile, quando l'ente
ideale si consideri come dotato di realtà e di sussistenza. L'unico
modo di cansare questo terribile conseguente si riduce 1.° al
negare che l'ente ideale sia reale e sussistente; 2.° al distinguerlo
numericamente dagli enti sussistenti finiti, cioè dalle sostanze
create. E tal è il partito abbracciato dall'illustre autore. Secondo
lui, l'ente ideale non è la realtà contingente, ma un semplice esem-
plare di essa: sussiste nella mente, e non fuori della medesima. Le
sostanze create non sono già i termini dell'ente ideale, ma bensì
quelli di enti reali numericamente distinti, e solo rappresentati
da esso. « Quell'attività che il sentimento ci presenta, non uscen-
» te dall'interno dell'essere stesso, forma della intelligenza, ma
» veniente altronde, vedesi da quello essenzialmente separata e
» distinta; e nulla di meno con lui si giudica, e si conosce da
» lui dipendente; si conosce un termine di lui parziale, con-
» tingente, inconfusibile con lui stesso; un termine di cui è
» inesplicabile l'origine considerato in sè stesso, e che dalla
» relazione però coll'*essere*, forma della ragione, riceve un nuovo
» stato, una nuova luce, entra nella classe degli esseri, si scor-
» ge, in una parola, fatto partecipe in un modo ineffabile del-
» l'essere. Di tutto ciò che ci presenta il sentimento, che è quanto
» dire di tutta la materia della cognizione, si può adunque dire,
» *che non è un'attività che esca dall'essenza dell'essere, forma*
» *della cognizione, sicchè sia un termine essenziale del medesimo;*
» *ma bensì è tale, che, sebbene estranea all'essenza dell'essere,*

(1) *Nuovo Saggio*, p. 147, 148, 149.

» *forma della cognizione, tuttavia non è sussistente nè si può con-*
» *cepir per tale, se non come termine dell'attività dell'essere stes-*
» *so.* Quindi necessariamente si riconosce quell'essere che è for-
» ma della cognizione, come fornito di una duplice attività: cioè
» di una *essenziale,* colla quale costituisce ed assolve sè stesso,
» il termine della quale è a noi incognito; e di un'altra, colla
» quale termina fuori di sè stesso in altri esseri contingenti da
» lui distinti, i quali termini vengono presentati alla nostra per-
» cezione dal sentimento (1) ». Così l'autore intende di evitare il panteismo; onde soggiunge in una postilla: « Con questo si mo-
» stra manifestamente che il panteismo è un assurdo (2) ». Ma l'ente ideale si distingue egli numericamente dall'Ente reale infinito, cioè da Dio? Dovrebbe distinguersene, se non sussiste fuori della mente nostra, se è un mero essere mentale, come abbiam veduto ripetersi tante volte dal nostro filosofo. Ma non se ne distingue, poichè non è una modificazione della mente nostra, come il Rosmini ci ha pure affermato in termini così positivi, poichè è unico numericamente per tutte le intelligenze, poichè è increato, necessario, eterno, infinito, immutabile, e dotato di tutte le perfezioni divine. « La cosa.... che sola è conosci-
» bile nella sua sussistenza e individualità, per così dire è l'*es-*
» *sere* solo; perchè, rispetto a sè, egli è particolare e individua-
» le; mentre egli, rispetto alle cose che ci fa conoscere, è uni-
» versale e comune, perciocchè non v'ha alcuna di tutte le cose
» singolari che per lui conosciamo, la quale lui esaurisca in sè
» stessa... Il solo *essere* dunque è ciò che può essere inteso nella
» sua singolarità. E perchè l'essere, in quanto splende nelle menti
» nostre ed è in queste ricevuto, non è l'essere co' suoi termini
» e finimenti, ma l'*essere iniziale;* perciò quest'essere si può di-
» re, in quanto è concepito da ciascun uomo, il *singolare intel-*
» *letto* di ciascuno, ma più propriamente il *principio intellettua-*
» *le* (3) ». « *L'essere pensato in atto compiuto è Dio.* Questa for-
» mola è vera; se non che all'uomo è inintelligibile, in quanto
» che egli non può pensare l'essere stesso nel suo atto perfetto
» e compiuto (4) ». « Che cosa è che dal contenuto nell'*essere* in
» universale non si può dedurre? La *sussistenza* di nessun es-
» sere limitato. Perciocchè l'essere in universale non esige nes-
» sun essere limitato; e quindi nessun essere limitato è neces-
» sario, ma solo contingente (5) ». Da questi luoghi e dagli altri

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 113, 114.
(2) *Ibidem*, p. 113, nota 2.
(3) *Ibidem*, p. 148, in nota.
(4) *Ibidem*, p. 157, 158.
(5) *Ibidem*, p. 319.

sovrarrecati, si deduce che l'ente ideale del Rosmini è numericamente identico all'Ente reale e assoluto, e se ne distingue solo mentalmente, in quanto è spogliato della sua sussistenza, e contemplato soltanto come iniziale: ma numericamente è distinto dalle cose sussistenti e create. Qui però io chieggo come, al parer del Rosmini, si possa conoscere, mediante l'ente ideale, la sussistenza delle creature? Si conosce, mi dirà egli, mediante un confronto e un giudizio col quale « diciamo a noi stessi; la per» cezione è una realizzazione dell' ideale da me intuìto (1) ». Ma io chieggo di più, fatto questo giudizio, e affermata la sussistenza, la sostanzialità della cosa creata, qual sia l'oggetto da me conosciuto, su cui cade la mia affermazione, e che è dotato a mio riguardo di evidenza e di certezza? Questo elemento è forse la sussistenza della cosa, in quanto è numericamente distinta dall'ente ideale, o l'ente ideale medesimo? Certo è l'ente ideale, poichè fuori di esso non vi ha elemento conoscibile; onde quando diciamo che *una cosa esiste*, il solo oggetto presente allo spirito in questo giudizio, è l'ente ideale medesimo. « Imperocchè » la *sussistenza*... delle cose è esclusa dalla *conoscenza* propria» mente detta; non appartiene punto nè poco all' intelletto, con» siderato come recettivo degli enti intelligibili, perchè dall' in» telletto è essenzialmente escluso il reale, e non è che la sede » dell'ideale (2) ». Non dia qui impaccio quella voce *propriamente*, la quale è uno di quei palliativi a cui è costretto di ricorrere l' illustre autore per coprire i vizi del suo sistema. Imperocchè il dire da un lato che la *sussistenza* è affatto inescogitabile, sarebbe cosa troppo forte; giacchè questa voce trovandosi nel vocabolario, dee avere pure il suo significato. D'altra parte, il predicarla per conoscibile rovinerebbe da capo a fondo il sistema del Rosmini, che afferma nulla essere conoscibile, fuori dell'ente ideale. « La materia della cognizione divisa dalla » cognizione stessa rimane incognita, e su di lei non può cadere » questione di sua certezza, perchè la certezza è solamente un » attributo della cognizione. Ciò adunque che s'identifica colla » forma della cognizione, è la materia della cognizione in quan» to è cognita; e questa cognizione succede appunto con un at» to, mediante il quale ella s'identifica colla forma, perchè lo » spirito in tal fatto non fa che considerar quella materia rela» tivamente all'essere, e vederla nell'essere contenuta, come una » attuazione e termine del medesimo. Per tal modo, prima che » la materia sia cognita, ella è tale di cui non possiamo tener

(1) *Il rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 500.
(2) *Ibidem*, p. 500.

» discorso; ma quando è già a noi cognita, ella ha ricevuto col-
» l'atto del nostro conoscimento una forma, un predicato che
» non avea prima, e in questo predicato consiste la sua identi-
» ficazione coll'essere; perocchè si predica di lei l'essere, e in
» questa predicazione sta l'atto onde noi la conosciamo (1) ». Ma possiamo noi conoscere, pensare, intendere in qualche modo l'elemento della materia, che è numericamente distinto dal suo predicato, cioè dall'ente ideale? No, certamente, secondo l'illustre autore. Dunque la sola sussistenza, conchiudo io, di cui noi abbiamo *propriamente* conoscenza, è quella di esso ente ideale; dunque la sola sostanza che sia presente al nostro pensiero, quando affermiamo l'esistenza di una cosa, è il medesimo essere. Ora, se questo ente non sussiste, non v'ha nulla che sussista a rispetto nostro, e dobbiamo diventare scettici e nullisti. Se poi l'ente ideale sussiste, e se è Dio, ogni altra cosa dovrà aversi per un'appartenenza o qualità o modo di questa sussistenza unica, e il panteismo sarà la conseguenza necessaria di tutti i nostri discorsi.

La ragione adunque per cui il roveretano filosofo ha creduto di dover rinunziare all'antica teorica della visione ideale, non può essere equivoca. Ma egli è vero che questa teorica conduca a un risultato così enorme? Il quale certo sarebbe troppo più che non si richiede, per farla rigettare da ogni uomo assennato. Dovremo adunque ripudiare la dottrina degli antichi e dei nuovi Platonici, di sant'Agostino, di sant'Anselmo, di san Bonaventura, di Gersone, del Ficino, del Malebranche, del Thomassin, del Gerdil, per non essere panteisti? Il caso sarebbe veramente singolare, e se questi valentuomini potessero saperlo, avrebbero qualche cagione di meravigliarsene. E pure il panteismo consèguita necessariamente alla dottrina rosminiana, come abbiamo testè veduto; e il solo mezzo che si abbia di cansarlo, consiste nel mettere tal dottrina in contradizione seco stessa, e affermare nello stesso tempo che l'ente ideale è obbiettivo, e non sussiste fuori del soggetto, che è mentale e tuttavia non è una modificazione della mente, ecc.; sentenze che tornano assolutamente ripugnanti fra loro. Che vogliam dunque inferirne? Che la teorica della visione ideale è intrinsecamente panteistica, e che non si può purgarla da questo vizio, se non torcendola, avviluppandola, facendola combattere seco medesima, e violando i precetti della buona logica? Se ciò fosse vero, non esiteremmo per un solo istante a ripudiar le premesse in odio della conclusione, e per amore della logica stessa. Ma noi non siamo ridotti a tale;

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p 110.

e se il lettore ha qualche propensione verso questa bella e grande teorica, che riscosse l'omaggio dei più insigni luminari della scienza, e perfin del Rosmini, che pur l'ammise in parte, si rassicuri. Non che favoreggiare il panteismo, questa dottrina è la sola che possa con buon successo oppugnarlo ed espugnarlo. Ma acciò ella sia in grado di sortire l'effetto, bisogna prenderla qual è, qual dee essere, qual fu dai nostri antecessori abbozzata, e a noi rimane di compierla. Ora, per non travisarla, la prima cosa che si ricerca, è la cura di procedere col metodo opportuno. Il che non venne fatto dall'illustre Rosmini; colpa, non sua, ma del secolo. Il Rosmini, nato in una età analitica, signoreggiata da un falso metodo, ha creduto di poter con quest'arma sterminare gli errori che regnano, e fra gli altri il sensismo, il razionalismo adulterino, lo scetticismo e il panteismo, che infettano la filosofia. Ma l'impresa è impossibile, poichè questi errori e tutta l'eterodossia moderna sono parti legittimi del psicologismo. Il voler curare il male colla causa che lo ha prodotto, è opera non riuscibile: l'omeopatia, se è buona in medicina, non è certo applicabile alle scienze speculative. Il Rosmini viziò dunque, senza volerlo, la teorica della visione ideale; e questa, viziata e infetta dal suo connubio col psicologismo, dee portare il necessario frutto di questo fallace metodo, cioè il panteismo sotto la propria forma, ovvero lo scetticismo e il nullismo, che sono sostanzialmente un panteismo mascherato, come altrove avvertimmo. E che la cosa sia così, e il difetto della dottrina rosminiana provenga dal psicologismo, l'ho già accennato, e mi è facile il provarlo con poche parole. Il psicologista, dovendo pigliar le mosse da un fatto suscettivo di analisi, da un fatto del senso intimo, della riflessione, della coscienza, non può alzarsi al di sopra dell'idea astratta dell'ente. La qual è, di sua natura, vaga, universale, incompiuta, comunissima, applicabile a ogni realtà, e quindi a Dio, non meno che alle creature. Una tale idea è per sè stessa subbiettiva, e riducendosi ad una modificazione del proprio animo, non può somministrare una salda base al vero obbiettivo e assoluto. Perciò, se il psicologista aderisce strettamente alle condizioni di tale idea, e non si scosta dalla semplice analisi, egli dee riuscire al nullismo e al dubbio universale. Tuttavia, siccome l'Ente concreto e assoluto è del continuo presente all' intuito, non può darsi che il psicologista, nel corso delle sue analisi, non abbia una cognizione confusa e quasi un sentore della obbiettività dell'Ente. Il che è ancor più agevole, se al dettato naturale della ragione si aggiunge quello delle tradizioni più venerande; come dee accadere al filosofo cristiano; e accadde segnatamente al Rosmini. Ora, giunto a un tal

segno, o il filosofo si risolve ad abbandonare il suo metodo e a mettersi per la via dell'ontologismo, o egli continua ad essere psicologista, ma si adopera a stabilire l'obbiettività dell'ente, senza uscire dal preso cammino. Nel primo caso, egli non può fallire alla vera teorica: nel secondo, volendo accoppiare al concetto dell'ente astratto la nota di obbiettività, è condotto logicamente a fare di quella sua astrazione una entità sussistente e reale. Ora l'ente astratto è unico, comunissimo, universalissimo, applicabile del pari a Dio e al mondo, al Creatore e alle creature. Dunque, se l'ente astratto è reale e sussistente fuori dello spirito, convien conchiudere che v'ha una sostanza unica, Dio e mondo ad un tempo, di cui tutte le cose sono semplici modificazioni. Vuolsi egli evitare il panteismo? Non si può sortir l'effetto altrimenti, che separando l'obbiettività dalla sussistenza obbiettiva, e aprendo l'ádito a tutte quelle ripugnanze che abbiamo vedute.

L'ontologista, procedendo per l'opposto sentiero, riesce a un termine affatto diverso. Egli muove, non già dalla riflessione, dal sentimento, dalla coscienza, insomma da sè medesimo, ma dall'Ente stesso concreto e assoluto, che si rivela all'intuito. Non che salire dall'ente astratto e riflesso all'Ente concreto e intuitivo, egli discende da questo a quello. Ma come mai potrà egli trasferirsi di volo in Dio, e contemplarlo nella sua entità assoluta, senza partire da sè medesimo? Un tal prodigio, impossibile al pensiero umano abbandonato a sè stesso, viene operato dalla parola. La parola religiosa gli rivela Iddio; e glielo rivela, mettendo in atto la riflessione, e possibilitandolo ad afferrare col mezzo di un atto riflesso l'atto immediato dell'intuito, per cui lo spirito dell'uomo comunica direttamente coll'Ente assoluto. Così negli ordini naturali il verbo umano è mediatore fra lo spirito e Dio, come negli ordini sovranaturali il Verbo increato è mediatore fra il genere umano e il celeste Padre. L'Ente assoluto, contemplato nella sua concretezza, si mostra all'intuito come creante; imperocchè l'intuito, che in un atto primo afferra l'Ente, coglie in un atto secondo sè medesimo come effetto dell'Ente, e apprende nel proprio animo, cioè nelle percezioni sensitive e obbiettive che lo accompagnano e modificano, tutto il sensibile universo. Per tal modo lo spirito trova sè stesso in Dio, come causa creatrice, e il mondo in sè medesimo, come forza percipiente e conoscitrice; e il doppio ordine degli esistenti gli è rivelato dall'intuito della creazione, indiviso da quello dell'Ente creatore. La riflessione ontologica rappresenta fedelmente questo processo primitivo e essenziale dell'intuito colla doppia nozione del necessario e del contingente, la quale

abbraccia tutta la formola ideale. Imperocchè, il necessario essendo la ragione del contingente, l'intellezione di quello dee precedere logicamente la nozione di questo, e produrla; e l'idea che lega insieme tali due concetti, e fa dal necessario rampollare il contingente, è quella di creazione. Ogni pensante ha presente allo spirito qualche cosa di contingente, ma non potrebbe pensare il contingente, se non pensasse la sua ragione, cioè il necessario; nè il necessario, cioè la ragione del contingente, può collegarsi col contingente stesso, se non per via di una produzione assoluta e libera, cioè dell'atto creativo. Tutto questo processo adunque si contiene nell'idea del contingente, la quale senza di esso è inesplicabile, e involge una ripugnanza manifesta. Per tal modo l'intuito ideale, consultato dalla riflessione ontologica, per mezzo della parola religiosa, ci dà spiccate e distinte le tre idee fondamentali di tutto lo scibile, cioè l'Ente, l'esistente, e la creazione, che è il nesso di entrambi. Ora l'Ente e l'esistente sono due concreti, e lo spirito nostro gli afferra nella loro concretezza, non già applicando loro l'idea astratta di ente, come vuole il Rosmini, ma cogliendoli con quella apprensione immediata, che la scuola scozzese chiama *percezione*. La nozione dell'ente astratto viene solo nel sèguito, per opera della riflessione psicologica, che sottentra all'ontologica. Ella risiede nell'animo, che, ripiegandosi sull'intuito stesso, e apprendendo quest'atto nella sua union misteriosa coll'Ente assoluto e creante, trova in esso come un riverbero o una impronta di questo grande oggetto: giacchè il soggetto conoscente in virtù della cognizione riceve in sè medesimo una impressione e una modificazione dall'oggetto conosciuto. Questa modificazione fatta nell'intuito dalla cosa intuìta, è il concetto astratto dell'ente: cioè il concetto dell'ente possibile, dell'Ente come pensato e pensabile, spogliato della sua concretezza e considerato nei termini del solo pensiero. Ma l'intuito, apprendendo l'Ente per modo immediato, non apprende l'Ente in quiete, ma l'Ente in moto e creante; e quindi congiuntamente all'Ente percepisce l'esistenza e l'unione dei due termini, mediante l'anello intermedio della creazione. Perciò, l'oggetto immediato dell'intuito non essendo l'Ente solo, ma l'Ente in relazione coll'esistente, mediante l'organismo della formola ideale, l'impressione che esso intuito ne riceve, dee corrispondere del pari ai due concreti della formola, cioè all'Ente e all'esistente, e rendere imagine dell'uno e dell'altro. Insomma l'ente, come pensato e pensabile, dee corrispondere all'Ente e all'esistente, e rappresentarli entrambi: perciò la pensabilità dell'Ente e quella dell'esistente debbono riunirsi in un solo elemento, che nell'atto

cogitativo sia comune ad amendue, e loro egualmente applicabile. Ora qual è questo elemento, se non l'ente astratto, possibile, comune del Rosmini, predicabile dell'Ente e dell'esistente, di Dio e delle creature? Ecco adunque come il processo ontologico, dopo averci date le notizie concrete dell'Ente e dell'esistente, spiega il modo con cui si forma nello spirito il concetto astratto dell'ente, base di ogni astrazione, e ce lo mostra dapprima come l'impression subbiettiva fatta dalla sintesi obbiettiva dell'Ente e dell'esistente nell'unità psicologica dello spirito, mediante il primo atto intuitivo. Ma l'ontologismo qui non si arresta, e ci dà una dichiarazione ancor più adequata e profonda di questo fatto, cui il psicologismo è costretto ad ammettere come un fenomeno misterioso, inesplicabile e primitivo (1). Imperocchè si può chiedere come mai una sola nozione, una nozione unica e semplicissima, qual si è quella dell'ente astratto, possibile, comune, generalissimo, possa convenir del pari a due cose così diverse, come sono il necessario e il contingente, l'infinito e il finito, il Creatore e la creatura? A prima fronte la cosa pare impossibile, non che improbabile, e si può dubitare di qualche inganno o illusione dello spirito; sembrando che fra l'Ente e l'esistente, divisi da un infinito intervallo, non si debba trovar nulla di comune. L'ontologismo risolve questo dubbio colla sintesi dell'atto creativo (2). La qual sintesi, importando una relazione reale dell'Ente coll'esistente, ci conduce di necessità ad ammettere una similitudine fra questi due termini, a malgrado dell'immenso intervallo che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell'idea eterna dell'Ente, sulla quale è esemplato l'esistente nell'atto stesso in cui viene prodotto. Ora l'idea dell'ente possibile è questo archetipo eterno, senza il quale la creazione sarebbe impossibile. L'ente possibile fa quindi parte dell'Intelligibile divino; e siccome l'Intelligibile divino ci è comunicato nell'intuito, mediante l'atto creativo, e forma l'intelligenza nostra, ne segue che l'idea dell'ente astratto, splendiente alla riflessione, è la stessa idea divina. La quale, essendo esemplare nell'Ente, ed esemplata nell'esistente, essendo il vincolo di entrambi, e rendendo possibile il magisterio della creazione, dee perciò essere generale, comunissima, e applicabile a Dio

(1) Il Rosmini ripete spesso che l'intuito dell'ente ideale è un fatto primitivo e inesplicabile.

(2) Non posso qui far altro che accennare un punto di scienza ampio, oscuro e difficilissimo, il quale, per essere ben trattato, vorrebbe da sè solo un libro, non che una nota. Ne parlerò a dilungo nella Scienza prima, di cui parte importantissima è la teorica dell'atto creativo.

come alle creature. L'idea dell'ente astratto ci è dunque data dalla percezione dell'Ente concreto, che la contiene in sè, come la percezion di un miraglio porge quella degli oggetti che vi si rappresentano: ci viene eziandio somministrata dalla riflessione, mediante la quale il pensiero, ripiegandosi sovra sè stesso, la trova effettuata e quasi incarnata nella propria forma. Lo spirito umano la riceve adunque in due modi; cioè come esemplare divino, nell' intuito dell'Ente assoluto; e come copia esemplata sul divino modello, in virtù dell'atto creativo. Imperocchè lo spirito, come creatura, discende da Dio a sè, e come pensiero, risale da sè a Dio; e queste due operazioni sono simultanee, immanenti, e s'immedesimano, mediante l'azione creatrice. Dunque lo spirito, come creato e riflettente, trova in sè effigiata l'idea divina dell'ente possibile; come creato e intuente, contempla lo stesso tipo nell'Ente concreto, oggetto del suo intuito. Perciò l'idea dell'ente possibile è subbiettiva e obbiettiva ad un tempo: subbiettiva, come esemplata nello spirito dalla creazione, e rivelataci dal pensiero riflesso; obbiettiva, come esemplare divino, insidente in Dio, e dall' intuito fatto palese. Dal che si vede che il Rosmini ha ragione di ascrivere all'idea dell'ente possibile un elemento obbiettivo; ma egli erra, così nel negare l'elemento subbiettivo che l'accompagna, come nel credere che l'elemento obbiettivo possa stare senza l' intuito immediato dell'Ente nella sua concretezza. Certo, se non avessimo questo intuito, e se l'Ente assoluto, contenente in sè l' idea dell'ente possibile, non risplendesse direttamente allo spirito, la nozione di esso ente possibile non potrebbe darsi, o avrebbe un valore meramente subbiettivo.

Questa sintesi dell'obbiettivo e del subbiettivo nell' idea dell'ente astratto, mediante l'atto creativo, dà eziandio ragione delle convenienze che corrono fra l'ente astratto e l'Ente concreto assoluto. « Nell' idea dell'essere », dice il Rosmini, « è » compresa un' idea negativa dell' infinito, o, come la chiama» vano gli antichi, *un infinito in potenza* (1) ». Ma che cos'è questa idea dell' infinito potenziale, se non il concetto della virtù creatrice, inseparabile dall'Ente? Lo stesso autore ripete spesso, come abbiamo veduto, che l'ente ideale è indeterminato, e dice che noi vediamo « quell'attività che si chiama essere » nel suo principio, ma non ne' suoi termini, ne' quali ella si » compisce e si assolve (2) ». Queste e simili locuzioni ricorrono a ogni poco sotto la sua penna. Ora io non so quanto sia esatto

(1) *Nuovo Saggio*, tomo III, p. 156.
(2) *Ivi*, p. 114.

il supporre che la concretezza dell'essenza divina consista nell'aver de' termini, poichè essa esclude ogni termine, come infinita. I teologi delle scuole dicono che le persone divine compiono e terminano la divina essenza, togliendo queste voci in senso analogico, per esprimere la sussistenza personale; ma qual è il senso che si può dare al vocabolo *termine* applicato all'essenza divina, razionalmente conosciuta, se non si riferisce alle persone? Quando poi si dice che l'ente ideale è *indeterminato*, si giuoca d'equivoco; imperocchè o si vuol significare che non è concreto, ma vago, indefinito, comune, applicabile a ogni cosa; ovvero che non ha limiti ed è infinito. In questo secondo caso, tanto è lungi che l'indeterminazione dell'ente escluda i caratteri della Divinità, che anzi ne costituisce uno dei principali. L'ente astratto è infinito, perchè è un esemplare insidente nell'infinita essenza, dotata di virtù creatrice ed infinita. Nell'altro caso, l'ente astratto è veramente indeterminato, perchè esprime il contingente, che può essere effettuato o non essere, può esser fatto così e così, in virtù dell'azione creatrice, che è liberissima. Questa indeterminazione esprime adunque un altro carattere divino, cioè la perfettissima libertà dell'Ente creatore. Ma basti di ciò per ora. Credo che questi pochi cenni siano sufficienti a mostrare che l'ontologismo è il solo metodo atto ad evitare le difficoltà, le ambiguità, le contradizioni, gli assurdi in cui incorrono i psicologisti, e a metterci sulla buona via per avere una teorica ortodossa della visione ideale. Il compiere quest'assunto sarà materia di un altro discorso.

NOTA XXXIX. — San Bonaventura è uno degli anelli tradizionali che congiungono nella storia della scienza la filosofia di santo Agostino e di santo Anselmo con quella del Malebranche. Recherò i tratti principali della sua concisa, ma profonda teorica della visione ideale, esposta nell'Itinerario; scritterello chiamato da Giovanni Gersone *opus immensum, cujus laus superior est ore mortalium* (1).

« Intellectum.... propositionum tunc intellectus noster dicitur » veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras » esse, et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa » comprehensione. Scit enim quod veritas illa non potest aliter » se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. » Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incom- » mutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam » aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam im-

(1) S. BONAV., *Opera* Moguntiæ, 1609, tomo VII, p. 125.

» possibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce
» quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,
» quæ est lux vera et Verbum in principio apud Deum. Intel-
» lectum autem illationis tunc veraciter percipit noster intelle-
» ctus, quando videt quod conclusio necessario sequitur ex præ-
» missis. quod non solum videt in terminis necessariis, verum
» etiam in contingentibus: ut, si homo currit, homo movetur....
» Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia
» rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in
» anima. quia tunc esset fictio, si non esset in re. Venit igitur
» ab exemplaritate in arte æterna, secundum quam res habent
» aptitudinem et habitudinem ad invicem. ad illius æternæ artis
» repræsentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro
» de vera religione (cap. 39), vere ratiocinantis lumen accen-
» ditur ab illa veritate. . . . . Ex quo manifeste
» apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternæ
» veritati: dum nisi per illam docentem nihil verum potest cer-
» titudinaliter capere (1) ». Prosegue quindi e dimostra che per
le stesse cagioni, la mente nostra, avendo nei giudizi morali per
norma una legge, che è *superior mente nostra*, dee aver l' intuito
della stessa legge divina. E già prima avea stabilito che la mente
umana non potrebbe ricordarsi, se non avesse « lucem incom-
» mutabilem sibi præsentem, in qua meminit invariabilium ve-
» ritatum. Et sic per operationes memoriæ apparet, quod ipsa
» anima est imago Dei et similitudo adeo sibi præsens et eum
» habens præsentem, quod eum actu capit et per potentiam ca-
» pax ejus est et particeps esse potest ». Donde avviene che essa
mente « retinet... scientiarum principia et dignitates, ut sempi-
» ternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci
» eorum, dummodo ratione utatur, quin ea audita approbet et
» eis assentiat, non tamquam de novo præcipiat, sed tamquam
» sibi innata et familiaria recognoscat (2) ».

« Nisi.... cognoscatur quid est ens per se. non potest plene
» sciri definitio alicuius specialis substantiæ. Nec ens per se co-
» gnosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quæ
» sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum possit cogitari ut
» diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum,
» ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et
» ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens
» transiens et ut ens manens, ut ens per illud et ut ens per se,

(1) *Itin. ment in Deum*, cap. 3; in *Oper*. Moguntiæ, 1609, tomo VII, p. 130.

(2) *Ibidem*.

» ut ens permixtum non enti et ut ens purum, ut ens dependens
» et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens
» mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens com-
» positum: cum privationes et defectus nullatenus possint co-
» gnosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene
» resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur
» ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et ab-
» soluti: quod est simpliciter ei æternum ens, in quo sunt ra-
» tiones omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intel-
» lectus hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam ha-
» beret cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis
» conditionibus prælibatis (1) ».

« Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum
» extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra nos per
» vestigium, intra nos per imaginem, et supra nos per lumen
» quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen
» veritatis æternæ, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa ve-
» ritate formetur, qui exercitati... sunt in tertio (modo) intrant...
» in sancta Sanctorum... per quæ intelligimus duos modos... Pri-
» mus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum
» esse, dicens quod qui est, est primum nomen Dei... Unde di-
» ctum est Moysi: *Ego sum qui sum*... Volens igitur contemplari
» Dei invisibilia, quoad essentiæ unitatem, primo defigat aspe-
» ctum in ipsum esse, et videat ipsum esse adeo in se certissimum,
» quod non potest cogitari non esse, quia ipsum est purissimum,
» non occurrit nisi in plena fuga non esse: sicut et nihil in plena
» fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec
» de eius conditionibus: sic e contra ipsum esse nihil habet de
» non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei,
» nec secundum æstimationem nostram. Cum autem non esse
» privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse: esse
» autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut
» intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in
» actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens
» in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum
» purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intel-
» lectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est
» esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est
» cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu,
» eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse di-
» vinum. Mira igitur est cæcitas intellectus, qui non considerat
» illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed

(1) S. Bonav., *Ibid.*, cap. 3. - *Opera*, tomo VII, p. 130.

» siculi oculus intentus in varias colorum differentias, lucem per
» quam videt cætera, non videt, et si videt, non tamen advertit:
» sic oculus mentis nostræ, intentus in ista entia particularia et
» universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occur-
» rat menti, et per ipsum alia tamen non advertit. Unde veris-
» sime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lu-
» cem: ita se habet oculus mentis nostræ ad manifestissima na-
» turæ. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sen-
» sibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi
» nihil videre: non intelligens quod ipsa caligo summa est men-
» tis nostræ illuminatio; sicut quando videt oculus puram lucem,
» videtur sibi nihil videre.

» Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurret tibi
» quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum: ac per
» hoc necessario cogitatur, ut omnimode primum: quod nec de
» nihilo, nec ab alio potest esse. Quid enim est per se, si ipsum
» esse non est per se a se? Occurret etiam tibi ut carens omnino
» non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens,
» sed æternum. Occurret etiam tibi ut nullo modo in se habens
» nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum,
» sed simplicissimum. Occurret etiam ut nihil habens possibili-
» tatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de non
» esse: ac per hoc ut summe actualissimum. Occurret ut nihil
» habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurret
» postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut sum-
» me unum.

» Esse igitur quod est esse purum, et esse simpliciter, et esse
» absolutum, est esse primarium, æternum, simplicissimum,
» actualissimum, perfectissimum, et summe unum. Et sunt hæc
» ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari
» horum oppositum, et unum horum necessario infert aliud. Nam
» quia simpliciter est esse, ideo simpliciter primum: quia sim-
» pliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso
» potuit, ergo æternum. Item, quia primum et æternum, ideo
» non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum æter-
» num et simplicissimum, ideo nihil est in eo possibilitatis cum
» actu permixtum, et ideo actualissimum. Quia primum, æter-
» num, simplicissimum, actualissimum, ideo perfectissimum.
» Tali omnino nihil deficit, nec aliqua potest fieri additio. Quia
» primum, æternum, simplicissimum, actualissimum, perfectis-
» simum; ideo summe unum.... Unde si Deus nominat esse pri-
» marium, æternum, simplicissimum, actualissimum, perfectis-
» simum, impossibile est ipsum cogitari non esse, nec esse nisi
» unum solum.... Sed habes unde subleveris in admirationem.

» Nam ipsum esse est primum et novissimum, est æternum et
» præsentissimum, est simplicissimum et maximum, est actua-
» lissimum, et immutabilissimum, est perfectissimum et immen-
» sum, est summe unum et tamen omnimodum. Si hæc pura
» mente miraris, majore luce perfunderis, dum ulterius vides,
» quia ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est pri-
» mum, omnia operatur propter se ipsum: et ideo necesse est
» quod sit finis ultimus, initium et consummatio, alpha et ome-
» ga. Ideo est præsentissimum quia æternum. Quia enim æter-
» num non finitur ab alio, nec deficit a se ipso, nec decurrit ab
» uno in aliud, ergo nec habet præteritum, nec futurum, sed
» esse præsens tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum.
» Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in vir-
» tute, quia virtus quanto plus est unita, tanto plus est infinita.
» Ideo immutabilissimum quia actualissimum. Quia enim actua-
» lissimum est, ideo est actus purus. Et quod tale est, nihil novi
» acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari.
» Ideo immensum quia perfectissimum. Quia enim perfectissi-
» mum, ideo nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius,
» nec dignius, ac per hoc nihil majus, et omne tale est immen-
» sum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quia enim sum-
» me unum, ideo est omnis multitudinis universale principium.
» Ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exem-
» plans, et terminans, sicut causa essendi, ratio intelligendi, et
» ordo vivendi. Est igitur omnimodum, non sicut omnium essen-
» tia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, et
» universalissima, et sufficientissima causa. Cujus virtus, quia
» summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multi-
» plicissima in efficacia.

» Rursus revertentes dicamus, quia igitur esse purissimum et
» absolutum, quod est simpliciter esse, est primarium et novis-
» simum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia
» æternum et præsentissimum, ideo omnes durationes ambit, et
» intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia.
» Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia, et
» totum extra omnia, ac per hoc est sphæra intelligibilis cujus
» centrum est ubique et circumferentia nusquam. Quia actua-
» lissimum et immutabilissimum, ideo stabile manens, moveri
» dat universa. Quia perfectissimum et immensum, ideo est in-
» tra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra
» omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero
» est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus;
» quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum, et hoc
» quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et

» sincerissimam bonitatem, est in eo omnis virtuositas, omnis
» exemplaritas, et omnis communicabilitas: ac per hoc ex ipso,
» et per ipsum et in ipso, sunt omnia (Rom. XI). Et hoc quia
» omnipotens, omnisciens, et omnimode bonum, quod perfecte
» videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: Ego ostendam
» tibi omne bonum (Exod., XXXIII) (1) ».

Avendo nominato Giovanni Gersone come un grande ammiratore dell'Itinerario, aggiungerò un passo di questo illustre teologo, in cui molto si accosta alla dottrina del suo maestro. Così egli favella della luce intellettiva: « Intelligentia simplex
» est vis animæ cognitiva, suscipiens immediate a Deo natura-
» lem quamdam lucem, in qua et per quam principia prima co-
» gnoscuntur esse vera et certissima, terminis apprehensis. Prin-
» cipia hujusmodi nominantur, aliquando dignitates, aliquando
» communes animi conceptiones, aliquando regulæ primæ in-
» commutabiles et impossibiles aliter se habere... Qualis vero sit
» illa lux naturalis, dici potest probabiliter, aut quod est aliqua
» dispositio connaturalis et concreta animæ, quam aliqui vocare
» videntur habitum principiorum: vel probabilius, quod est ip-
» samet animæ existens lux quædam intellectualis naturæ, de-
» rivata ab infinita luce primæ intelligentiæ, quæ Deus est, de
» quo Johannes: *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem*
» *venientem in hunc mundum* (2) ». Può parere da questo luogo che il Gersone consideri l'intelligibile umano come distinto sostanzialmente dall'intelligibile divino; tuttavia poco appresso egli nega allegando un testo di sant'Agostino, che vi sia *medium aliquod inter animam rationalem et Deum*. Si dee dunque credere che al parer suo la luce intelligibile sia divina, per ciò che spetta al suo elemento positivo, benchè rispetto all'uomo, si accozzi con un elemento subbiettivo e negativo, procedente dall'intuito. Questa chiosa vien confermata da ciò che l'autor francese discorre della visione divina, di cui distingue tre specie diverse, la prima delle quali è detta da lui *facialis et intuitiva*, la seconda *specularis et abstractiva*, la terza *nubilaris et ænigmatica*. L'ultima tramezza fra le altre due, e vien paragonata all'*aurora*, laddove l'astrattiva e l'intuitiva si ragguagliano colla *luna* e col *sole*. Ora questa visione enigmatica non è altro che l'apprensione immediata dell'Intelligibile, come risulta dalle seguenti parole: « Visio Dei nubilaris et ænigmatica naturaliter

(1) S. Bonav., *Itin. ment. in Deum*, cap. 3, tomo VII, p. 132 e 133.

(2) *De myst. theol. specul.*, par. 2, consid. 10, *Opera*. Antverpiæ, 1706, tomo III, p. 371, 372.

» habetur modis velut innumerabiliter variatis, sicut et visus
» carnis percipit diversissime lumen solis. Visio Dei nubilaris et
» ænigmatica concomitatur quamlibet aliam cujuscumque rei vi-
» sionem; sicut colorum visioni comes est visio lucis, seu lumi-
» nis, ita nihil videre possumus, nisi per irradiationem divini
» luminis directe vel oblique, absolute vel confuse se monstran-
» tis (1) ».

Nota XL. — I sensisti errano di gran lunga quando affermano che la realtà consiste nelle cose individue, e non nelle idee generali. Imperocchè le esistenze individuali traggono la realtà loro dall'Ente; il quale è l'idea generalissima e la fonte di ogni generalità. E l'Ente, il quale conferisce la realtà alle esistenze, per via della creazione, dee possederla per sè proprio in grado eminente; come suona lo stesso vocabolo con cui si esprime questa dote. *Realtà* viene da *res*, cosa; e *res* da *reri*, pensare, perchè in effetto l'elemento cogitativo è inseparabile dall'idea dell'Ente. *Res* è l'oggetto *ratum*, cioè pensato, il quale riunisce al sensibile l'intelligibile.

La distinzione del concreto dall'astratto, e dell'individuale dal generale, è solamente applicabile all'ordine delle cose contingenti. Quindi è che nel giro del Necessario, cioè in Dio, le proprietà opposte s'immedesimano insieme. Ciò si vede chiaramente nel concetto del tempo e dello spazio puri; concetto che è particolare e generale, concreto ed astratto nello stesso tempo. La medesimezza di questi varii attributi nell'ordine apodittico non potrebbe risplendere di maggiore evidenza.

L'immedesimazione del generale e dell'individuale nella sfera dell'Ente concilia la dottrina di Aristotile con quella di Platone. Questi due filosofi si contradicono, perchè non s'innalzano fino al concetto dell'Ente, che è il colmo della speculazione filosofica; nel quale soltanto le loro sentenze insieme si accordano. Infatti le idee di Platone sono mere astrattezze, se non si concretizzano nell'idea dell'Ente; come gl'individui d'Aristotile sono meri sensibili per nessun modo pensabili, se non s'intellettualizzano nell'idea dell'Ente. L'Ente innalza gl'individui sensibili al grado di astrazioni pensabili, e le idee generali al grado di cose reali.

Nota XLI. — Sant'Agostino nel suo libro *De magistro*, e in molti altri luoghi delle sue opere, che sarebbe troppo lungo il riferire, discorre mirabilmente di questo eloquio interiore del-

(1) *Tract. de oculo*; *Opera*. Antverpiæ, 1706, tomo III, p. 486.

l'Idea, in cui fondiamo il primo giudizio e il primo fatto. « Tou-
» tes les réponses de la raison sont éternelles et immuables »,
dice il Malebranche. « Elles ont toujours été dites, ou plutôt el-
» les se disent toujours sans aucune succession de temps, et
» quoiqu'il nous faille quelques moments pour les entendre, il
» ne lui en faut point pour les faire, parce qu'effectivement elles
» ne sont point faites. Elles sont éternelles, immuables, néces-
» saires (1) ». E altrove: « Les philosophes même les moins
» éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une cer-
» taine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le
» définissent *animal RATIONIS particeps:* car il n'y a personne
» qui ne sache du moins confusément, que la différence essen-
» tielle de l'homme consiste dans l'union nécéssaire qu'il a avec
» la Raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement
» quel est celui qui renferme cette Raison, et qu'on se mette
» fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple, que 2
» fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien; et je
» suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le
» puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités
» dans l'esprit des autres, comme les autres ne le voient point
» dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison uni-
» verselle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences. Car
» si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux
» Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré
» que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je
» vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons
» dans nous-mêmes, est une Raison universelle... Je suis certain
» que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et
» les lois éternelles sont nécessaires: il est impossible qu'elles ne
» soient pas telles qu'elles sont. Or, je ne vois rien en moi d'im-
» muable ni de nécessaire; je puis n'être point ou n'être pas tel
» que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent
» pas, et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits
» qui voient des vérités et des lois différents de celles que je
» vois: car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4,
» et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc con-
» clure que la Raison que tous les esprits consultent, est une
» Raison immuable et nécessaire. — De plus, il est évident que
» cette même raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit
» clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de
» triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles, et d'au-

(1) MALEBRANCHE, *Entret. sur la metaph.*, *la relig. et la mort*, entret. 4, tomo I, p. 116.

» tres semblables figures...... Il aperçoit même l'infini dans
» l'étendue. car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace
» ne soit inépuisable.... Enfin l'esprit voit clairement l'infini dans
» cette souveraine raison, quoiqu'il ne le comprenne pas. En un
» mot, il faut bien que la Raison que l'homme consulte soit in-
» finie, puisqu'on ne la peut épuiser, et qu'elle a toujours quel-
» que chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interro-
» ge. — Mais s'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hom-
» mes participent est universelle; s'il est vrai qu'elle est infinie;
» s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire: il est certain
» qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même; car il n'y
» a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une
» raison universelle et infinie. Toutes les créatures sont des êtres
» particuliers: la raison universelle n'est donc point créée. Tou-
» tes les créatures ne sont point infinies: la raison infinie n'est
» donc point une créature. Mais la raison que nous consultons
» n'est pas seulement universelle ed infinie, elle est encore né-
» cessaire et indépendante, et nous la concevons en un sens plus
» indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon
» cette raison, il dépend d'elle en un sens: il faut qu'il la con-
» sulte et qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même, il ne
» dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-
» même. elle lui est donc coéternelle et substantielle... Nous vo-
» yons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu: car quelle autre
» sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous
» ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la sui-
» vre? (1) »

A santo Agostino e al Malebranche consuona il Leibniz nelle parole seguenti: « Præclarus est locus Aristotelis... esse aliquid
» in nobis agens ratione præstantius, imo divinum... Aristoteles
» autem vereor ne hic in animo habuerit sententiam pernicio-
» sam. cujus sese alibi suspectum reddidit: de intellectu agente
» universali, qui solus et in omnibus hominibus idem, post
» mortem supersit, quam sententiam renovarunt Averroistæ. Sed
» omisso hoc pessimo additamento, ipsa sententia per se pul-
» cherrima est, et rationi ac Scripturæ conformis. Deus est enim
» lumen illud, quod illuminat omnem hominem venientem in
» hunc mundum. Et veritas quæ intus nobis loquitur. cum
» æternæ certitudinis theoremata intelligimus, ipsa Dei vox
» est, quod etiam notavit D. Augustinus (2) ».

(1) Malebranche, *Rech. de la vér. Éclaircissem. sur le liv* 3e, éclairciss. 10, tomo IV, p. 203-208.

(2) Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tomo II, par. I, p. 264.

Nota XLII. — La confusione dell'*essere* coll'*esistere* è cagione di molte ambiguità e difficoltà in filosofia.

Molti filosofi, verbigrazia, dicono che il tempo e lo spazio puri non *esistono;* e hanno ragione; perchè queste due cose non sono esistenze, ma semplici relazioni dell'essere coll'esistenza. Tuttavia lo spazio e il tempo *sono* veramente, e ciò non si può negare senz'assurdo. Quando si parla dell'*esistenza di Dio,* questa frase, presa a rigore, è panteistica, o non ha senso. Infatti, che vuol dire l'esistenza dell'Ente, giacchè l'Ente, per ciò appunto che *è*, non *esiste?* Se poi sotto il nome di *esistenza* s'intende la pienezza dell'essere e la somma realtà, la frase *esistenza di Dio* torna a dire *essenza dell'Ente,* come fu notato dal Vico.

Nota XLIII. — Ecco un passo del Vico, che fa a questo proposito: « *Esistere* non altro suona che *esserci, esser sorto, star* » *sovra;* come potrei provarlo per mille luoghi di latini scrittori. » Ciò che è sorto, da alcun'altra cosa è sorto; onde l'esser sorto » non è proprietà de' princìpi. E per l'istessa cagione non lo è » lo star sovra; perchè il sovrastare dice, altra cosa star sotto; » e i princìpi non dicono altra cosa più in là di sè stessi. Per » contrario, l'essere è proprietà de' princìpi, perchè l'essere non » può nascer dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della » bassa latinità dissero ciò che sta sotto *sostanza,* nella quale » noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione » che la sostanza tien ragion di essenza, gli attributi tengono » quella dell'esistenza.... E qui non posso non notare che con » impropri vocaboli Renato parla, ove medita: *Io penso, dun-* » *que sono.* Avrebbe dovuto dire: *Io penso, dunque esisto:* e, » presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origi- » ne, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esi- » stenza vuol pervenire all'essenza, così: *Io penso, dunque ci* » *sono:* quel *ci* gli avrebbe destato immediatamente questa idea: » *Dunque vi ha cosa che mi sostiene, che è la sostanza; la so-* » *stanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta;* » *dunque è da sè; dunque è eterna ed infinita; dunque la mia* » *essenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero.* Tanto importano » i parlari de' quali sieno stati autori i sapienti uomini, che ci » fan risparmiare lunghe serie di raziocini. E per queste istesse » ragioni egli è da notarsi ancora, che quando dall'esistenza sua » vuole inferire l'esistenza di Dio, impropriamente esplica la sua » pietà: perchè da ciò che io esisto, Dio non esiste, ma è: e per » i nostri ragionati princìpi di metafisica l'esistenza mia si trova » falsa, quando si è pervenuto da quella a Dio; perchè ella non » è in Dio, a ragione che l'esistenza delle create cose è essenza

» in Dio. Iddio non ci è, ma è; perchè sostiene, mantiene,
» contiene tutto; da lui tutto esce, in lui tutto ritorna (1) ».
Qual è l'ontologista che favelli più chiaro del nostro gran Vico?

Nota XLIV. — « Il est pour le moins aussi certain que Dieu,
» qui est cet être si parfait, *est* ou *existe*, qu'aucune démonstra-
» tion de géométrie le saurait être (2) ».

« Il faut... tenir pour constant que cette proposition je *suis*,
» j'*existe*, est nécessairement vraie (3) ».

« Je *suis*, j'*existe*, cela est certain (4) ».

« Je connais que j'*existe* et je cherche quel je *suis* moi que je
» connais *être* (5) ».

« Il est certain que je *suis* et que j'*existe*, quand même je dor-
» mirais toujours (6) ».

« Si je juge que la cire *est* ou *existe* de ce que je la vois, certes
» il suit bien plus évidemment que je *suis* ou que j'*existe* moi-
» même (7) ».

« Lorsque quelqu'un dit *je pense donc je* suis *ou j'*existe, il ne
» conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de
» quelque syllogisme.... S'il la déduisait d'un syllogisme, il
» aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui*
» *pense* est *ou* existe (8) ».

« En ne pouvant douter de soi-même.... j'ai pris l'*être* ou
» l'*existence* de cette pensée pour le premier principe (9) ».

Questo vezzo cartesiano di accoppiare i vocaboli di *essere* e di *esistere* come sinonimi, mostra 1.° che il Descartes confondeva insieme scentificamente i due concetti; 2.° che riflessivamente egli aveva una confusa notizia della lor discrepanza; il che non dee far meraviglia, giacchè tal divario appartiene all'intuito primitivo e fondamentale della mente umana, e pel comune dei pensanti non riverbera distintamente nella riflessione.

Nota XLV. — Dico *esistenze* in vece di *esistenza*, *esistente*, *esistenti*, parendomi la prima espressione più appropriata al concetto di cui si tratta. Infatti la seconda e la terza voce non indi-

(1) Vico, *Op. lat.*; tomo I, p. 106, 107.
(2) Descartes, *Disc. de la méth.*; *OEuv.*, tomo I, p. 163.
(3) *Ibid.*, *Medit.* 2; *OEuv.*, tomo I, p. 248.
(4) *Ibid.*, p. 251.
(5) *Ibid.*, p. 252.
(6) *Ibid.*, p. 254.
(7) *Ibid.*, p. 261.
(8) *Ibid.*, *Rép. aux second. object.*; *OEuv.*, tomo I, p. 426 e 427.
(9) *Ibid.*, *Les princ. de la phil.*; *OEuv.*, tomo III, p. 19.

cano la moltiplicità propria del creato, opposta all'unità dell'Ente; la terza e la quarta paiono dare a ciò che esiste una sussistenza assoluta e da sè, che non gli compete. Dicendo *esistenze*, si accenna meglio così la condizione relativa e contingente, come la pluralità del creato. Non ricuso per altro di valermi delle altre voci, fuori della precisione rigorosa della formola.

Nota XLVI. — Le tre nozioni del necessario, del possibile e dell'esistente sono il perno della metafisica, e ci si rappresentano come tre aspetti o dipendenze di una sola idea primitiva e assoluta, cioè dell'idea dell'Ente.

Il necessario, il possibile e l'esistente esprimono le relazioni dell'Ente. Il necessario racchiude le relazioni dell'Ente verso di sè: il possibile, le relazioni del necessario verso l'esistente: l'esistente, le relazioni del possibile verso il necessario. Quindi è che il necessario rappresenta direttamente e immediatamente l'Ente: il possibile e l'esistente lo esprimono solo per modo indiretto e mediato. Il necessario può essere pensato solo: il possibile e l'esistente non sono pensabili, senza il necessario.

Tre grandi oggetti, tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, cioè all'Ente assoluto e immediato, Dio; al possibile, la quantità continua, cioè il tempo e lo spazio puri; all'esistente, la quantità discreta, cioè l'universo con quanto ci si contiene. Onde risultano tre grandi scienze componenti la somma enciclopedica; la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio e del contingente fatto a sua imagine, cioè dell'animo umano; la matematica, scienza del possibile; e la fisica, scienza dell'esistente.

Il tempo e lo spazio puri, la cui natura ha disperato i più gran metafisici, non sono intelligibili, se non come un anello e un passaggio fra Dio e il mondo, nello stesso modo che il possibile è un anello fra l'Ente e l'esistente, fra il necessario e il contingente.

Il Leibniz avvertì questa verità capitale, che ogni idea assoluta esprime una relazione dell'Ente. Ne' suoi Nuovi Saggi così egli parla: « L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est lui-même le principe des êtres. L'idée de l'absolu par rapport à l'espace n'est autre que celle de l'immensité de Dieu, et ainsi des autres (1) ».

(1) Leibniz, *Nouv. ess. sur l'entend. hum.*, lib. 2, cap. 17; *OEuv. phil.*, *ed. Raspe*, p. 116.

Si può chiedere se il principio: *il contingente presuppone il necessario*, sia identico all'assioma: *ciò che incomincia ha una causa*. A prima vista non pare; potendosi pensare a una cosa contingente, che già esiste, senza fare avvertenza al suo principio. Ma allora qual è il legame del contingente col necessario? Forse la ragione, in quanto il necessario e non il contingente ha in sè stesso la ragione della realtà sua? Ottimamente; ma io chieggo di nuovo se ragione è lo stesso che causa o no? Se non è, che cosa sarà dunque? Forse il contenente, come vuole il Krause? Ma questa esserzione è materiale, assurda, e mi par poco degna di un metafisico di polso.

La vera soluzione è questa. La ragione di una cosa è sostanzialmente la causa di un effetto, ma considerata sotto un aspetto diverso, in ordine al tempo. Si chiama ragione la prima causa di un effetto che non comincia, ma continua ad esistere; e si appella prima causa la ragione di una cosa che comincia ad aver l'esistenza. In ambo i casi l'effetto riceve l'esistenza, cioè vien creato dalla causa, con questo solo divario fra l'uno e l'altro, che la creazione si comincia o si rinnovella. Il concetto del contingente e delle sue attinenze col necessario importa adunque l'intuito di una continua creazione. Si noti però che i metafisici confondono spesso il principio della ragion sufficiente col principio teleologico, che, presupponendo l'intelligenza nella causa efficiente, esprime la necessità della causa finale.

Per maggior chiarezza del mio discorso, ecco la genesi dei varii princìpi:

1.° L'Ente è. Principio dell'unità primitiva.

2.° L'esistenza dipende dall'Ente. Principio della dualità primitiva.

Il secondo principio si suddivide.

A. L'esistenza è dall'Ente. Principio della Causa prima.

B. L'esistenza è nell'Ente. Principio della Sostanza prima.

Il principio A si sottodivide pure in

a. L'esistenza che incomincia, è dall'Ente. Principio della creazione.

b. L'esistenza che continua, è dall'Ente. Principio della ragion sufficiente.

c. L'esistenza che comincia e che continua, è all'Ente, cioè ordinata ad un fine, che è nell'Ente stesso. Principio della finalità, o sia della Causa finale.

Tutti questi princìpi si riducono a quello di creazione, che costituisce la formola ideale.

Nota XLVII. — V'ha un dualismo primitivo nella realtà delle

cose, come se ne trova uno nella idealità, cioè nella conoscenza. In quella, l'Ente produce e sostenta le esistenze, come Sostanza e Causa prima; in questa, l'intelligibile illustra i sensibili, e li rende atti ad essere conosciuti, come Intelletto e Mente prima. Amendue queste dualità si riducono ad una sola, in quanto l'Ente è altresì l'Intelligibile, e le esistenze sono i sensibili. E l'Intelligibile rischiara appunto i sensibili, perchè li produce, come l'Ente e i sensibili sono illustrati dall'Intelligibile, perchè ne derivano come esistenze.

Questa dualità è misteriosa, ed è l'origine di tutti i misteri. Nullameno l'uno de' suoi membri corrisponde all'altro così a capello, che si provano e si rischiarano vicendevolmente, nè il primo si può impugnare, se non si nega eziandio il secondo. Come mai l'Ente produce le esistenze? Ecco un gran mistero ontologico. In che modo l'Intelligibile illustra i sensibili? L'arcano psicologico non è certo minore. E considerando acutamente, si vede che l'Intelligibile illustra appunto i sensibili, perchè li produce, e che le esistenze sono prodotte dall'Ente, perchè ne vengono illustrate.

La conoscibilità dei sensibili, mediante l'Intelligibile, non è già una cosa che, propriamente parlando, passi nei sensibili, e in essi risegga. Ella è inseparabile dall'Intelligibile, e i sensibili ne partecipano, in quanto sono intesi in quello, come i corpi sono veduti dentro la luce. D'altra parte le esistenze non ricevono una realtà che sia indipendente dall'Ente; onde, benchè distinte sostanzialmente dall'Ente, sono nell'Ente, anzichè l'Ente sia in loro. Dunque la partecipazione che i sensibili fanno dell'Intelligibile, e le esistenze dell'Ente, è tale, che l'intelligibilità non esce dell'Intelligibile, come l'entità assoluta non esce dall'Ente.

Ma che cos'è questa intelligibilità dell'Ente, se non la sua attività? Dunque nello stesso modo che l'intelletto e la volontà umana sono una facoltà sostanzialmente unica (come dichiareremo altrove), così l'Intelligibile e l'Ente si unificano in una attività che si chiama propriamente Essere, rispetto al termine da cui procede, e Intelligibile, riguardo al termine a cui arriva.

Per l'Intelligibile, le menti create comprendono tutte le cose, come per l'Ente tutte le creature sono. Se per l'Intelligibile s'intende il Verbo (aggiuntovi però l'elemento sovrintelligibile della sussistenza personale), il dettato divino che Iddio fa pel Verbo tutte le cose (1) verrebbe a significare che l'Ente produce

(1) Ioh., *Evang.*, I, 3.

le esistenze, illustrandole, e che l'intelligibilità di esse s'immedesima colla loro produzione.

Nota XLVIII. — Il Malebranche avvertì espressamente l'assurdità del proposito di chi vuole dimostrare l'esistenza dei corpi. « *Ariste*. Il me semble que la prudence m'oblige à suspendre » mon jugement sur l'existence des corps. Je vous prie de m'en » donner une démonstration exacte. — *Théodore*. Une démon» stration exacte! C'est un peu trop, Ariste. Je vous avoue que » je n'en ai point. Il me semble au contraire que j'ai une *démon» stration exacte* de l'impossibilité d'une telle démonstration. » Mais rassurez-vous. Je ne manque pas de preuves certaines et » capables de dissiper votre doute.... La notion de l'être infini» ment parfait ne renferme point de rapport nécessaire à au» cune créature. Dieu se suffit pleinement à lui-même. La ma» tière n'est donc point une émanation nécessaire de la divinité. » Du moins, ce qui me suffit présentement, il n'est pas évident » qu'elle en soit une émanation nécessaire. Or on ne peut don» ner une *démonstration exacte* d'une vérité, qu'on ne fasse voir » qu'elle a une liaison nécessaire avec son principe; qu'on ne fasse » voir que c'est un rapport nécessairement renfermé dans le sidées » que l'on compare. Donc il n'est pas possible de démontrer en » rigueur qu'il y a des corps. En effet l'existence des corps est » arbitraire. S'il y en a, c'est que Dieu a bien voulu en créer... » Mais la volonté de créer des corps n'est point nécessairement » renfermée dans la notion de l'Être infiniment parfait, de l'Ê» tre qui se suffit pleinement à lui-même.... — *Ariste*. Je com» prends bien, Téhodore, qu'on ne peut déduire démonstrati» vement l'existence des corps de la notion de l'Être infiniment » parfait, et qui se suffit à lui-même. Car les volontés de Dieu » qui ont rapport au monde ne sont point renfermées dans la » notion que nous avons de lui. Or n'y ayant que ces volontés » qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair qu'on ne » peut démontrer qu'il y a des corps. Car on ne peut démon» trer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur » principe (1) ».

Nota XLIX. — Alcuni critici stimarono che il Descartes avesse due dottrine: l'una pubblica, cioè professata espressamente ne' suoi scritti; l'altra secreta e come dire acroamatica, versante nel mero panteismo, che per buon rispetto di prudenza egli

(1) *Entret. sur la métaph., la relig. et la mort*, entr. 6, tomo I, p. 210-214.

non avrebbe osato pubblicare (onde stette pago a gittarne i semi nella prima, velandone le conseguenze), e di cui lo Spinoza fu poscia divulgatore. Questa opinione fu difesa ingegnosamente, fra gli altri, da Giovanni Regio, valente medico, in due opere; nella più recente delle quali (1) egli mostra le convenienze che corrono tra alcuni dogmi del Descartes e quelli dello Spinoza; e tocca alcune circostanze che non onorano gran fatto l'indole morale del primo di questi autori (2). Ma io confesso di non poter concorrere in questa sentenza; nè so credere Cartesio, non dico moralmente, ma intellettualmente capace di concepire un sistema, qual si è lo Spinozismo, che, per quanto sia assurdo, mostra nel suo inventore una profondità e una forza d'ingegno non ordinaria. Cartesio, sommo matematico, mediocre fisico, inetto filosofo, e uomo ambiziosissimo, avrebbe forse osato per amore di celebrità professare il panteismo dell'Etica (purchè senza rischio, giacchè non pare che aspirasse a nessun genere di martirio): ma non avrebbe mai saputo immaginarlo. Corre certo una stretta connessione fra il Cartesianismo e lo Spinozismo; e oltre alle attinenze indicate dal Regio, quella che io specifico nel testo, mi pare fondamentale; ma non è questa la prima volta che un filosofo abbia messi fuori alcuni princìpi dottrinali, senza conoscerne il valore, e senza penetrare le conseguenze chiuse nel loro seno.

L'opinione del Regio fu, vivente ancora il Descartes, espressa sur un cartello *(placard)*, stampato nei Paesi Bassi l'anno 1647; il qual cartello vien da esso Descartes attribuito al suo fiero e implacabile nemico Gisberto Voet (3). In questo scritto si stabiliva come dottrina filosoficamente probabile, che il pensiero e l'estensione sono due attributi di una sola sostanza (4). Si dee ammirare l'accorgimento dello scrittore, qualunque siasi, che seppe avvisare i germi panteistici rinchiusi nel Cartesianismo, come prima uscì fuori questo sistema. Nel resto, si trovano anche nelle prime opere di Cartesio alcuni tratti che contengono o possono almeno suggerir l'idea dello Spinozismo. Così, verbigrazia, nei Princìpi, tradotti in francese dal Picot nello stesso anno 1647, ma già stampati latinamente nel 1644, l'autore così si esprime: «Lorsque nous concevons la substance, nous

(1) *Cartesius verus Spinozismi architectus, sive uberior assertio et vindicatio tractatus, cui titulus:* Cartesius Spinozæ prælucens, etc. Franequeræ, 1719.

(2) *Ibid.*, Præf.

(3) *OEuv.*, tomo X, p. 103.

(4) *Ibid.*, p. 73, 74.

» concevons seulement une chose qui existe en telle façon,
» qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi
» il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot,
» *n'avoir besoin que de soi même;* car à proprement parler, il
» n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée
» qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et con-
» servée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'é-
» cole de dire que le nom de substance n'est pas *univoque* au
» regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a au-
» cune signification de ce mot que nous concevions distincte-
» ment, laquelle convienne en même sens à lui et à elles; mais
» parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle
» nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous
» les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours
» ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et
» celles-là des qualités ou des attributs de ces substances (1) ».
Vedi pure quello che ivi si discorre sugli attributi, sui modi e sul loro divario (2). Il passo seguente delle meditazioni è anche degno di avvertenza. « Lorsque je pense que la pierre est une
» substance, ou bien une chose qui de soi est capable d'exister »
(si può egli parlare in modo più improprio?), et que je suis
» aussi moi-même une substance; quoique je conçoive bien que
» je suis une chose qui pense et non étendue, et que la pierre
» au contraire est une chose étendue, et qui ne pense point,
» et qu'ainsi entre ces deux conceptions il se rencontre une
» notable différence, toutefois elles semblent convenir en ce
» point qu'elles représentent toutes deux des substances... Pour
» ce qui est des autres qualités dont les idées des choses cor-
» porelles sont composées, à savoir, l'étendue, la figure, la
» situation et le mouvement, il est vrai qu'elles ne sont point
» formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui
» pense; mais parce que ce sont seulement de certains modes de
» la substance, et que je suis moi-même une substance, il sem-
» ble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment (3) ».
In questo squarcio si contiene il germe di due panteismi parziali e paralleli, l'uno dei quali è obbiettivo e l'altro subbiettivo, l'uno teologico e l'altro psicologico, l'uno reso celebre dallo Spinoza e l'altro dal Fichte, congiunti insieme e confusi con una terza specie, cioè col panteismo cosmologico, e formanti con esso un panteismo interzato, vale a dire psicologico,

(1) *Princ. de la phil.*, par. I; *OEuv.*, tomo III, p. 95.
(2) *OEuv.*, tomo III, p. 96, 97, 98.
(3) *Medit.* 3; *OEuv.*, tomo I, p. 279, 280.

ontologico e assoluto, come quel dello Schelling e dell'Hegel. Mi contento di farne cenno a chi legge; il quale potrà pure avvertire nelle parole infrascritte il seme dell'egoismo panteistico. Cartesio, avendosi obbiettato che l'uomo ha forse, senza saperlo, la virtù di conservarsi, di essere causa di sè stesso, di essere per sè, risponde, « que si cette puissance était en » lui, il en aurait nécessairement connaissance; car, comme il » ne se considère en ce moment que comme une chose qui » pense, rien ne peut être en lui dont il n'ait ou ne puisse avoir » connaissance, à cause que toutes les actions d'un esprit.... » étant des pensées.... celle-là comme les autres lui serait aussi » présente et connue (1) ». La risposta è cattiva, e suggerisce l'instanza che vi può esser nell'uomo un principio recondito, per cui il soggetto s'immedesimi coll'oggetto. Ma il tratto più curioso è il seguente: « Il est certain, que moi, c'est-à-dire » mon âme, par laquelle JE SUIS CE QUE JE SUIS, est » entièrement et véritablement distincte de mon corps (2) ». Amedeo Fichte non avrebbe potuto esprimer meglio con una sola frase la sua apoteosi panteistica dell'animo umano. Con sei monosilabi Cartesio si deifica, e si aggiudica quasi il tetragrammato.

Nota L. — « Spinoza n'a fait que cultiver certaines semen- » ces de la philosophie de M. Descartes, de sorte que je crois » qu'il importe effectivement pour la religion et pour la piété, » que cette philosophie soit chatiée par le retranchement des » erreurs qui sont mêlées avec la vérité (3) ».

Nota LI. — Enrico Paulus nella prefazione alle opere dello Spinoza, fa due obbiezioni al panteismo di questo filosofo. Lo incolpa di aver confusa l'unità logica colla unità reale, e scambiata la legge del pensiero con quella dell'esistenza *(legem cogitandi pro lege existendi habet)*, trasportando di fuori nella realtà quella formale medesimezza dell'obbietto col subbietto, che ha luogo in esso noi, allorchè l'animo nostro, ragguagliando, sotto certi rispetti, cose diversissime, le confonde, per così dire, insieme, mediante l'operazion del giudizio (4). Questa censura è sostanzialmente fondata, e si riduce ad accusare lo Spi-

(1) *OEuv.*, tomo I, p. 385.
(2) *Ibid.*, p. 332.
(3) Leibniz, *Op. omn.*, *ed. Dutens*, tome II, par. I, p. 245, 251-254.
(4) Spinoza, *Op.* Ienæ, 1803, tomo II, p. vii-xi.

noza di *sostituire il concetto astratto, intellettivo, riflesso e psicologico dell'ente possibile e generico, all'intuito concreto, razionale, diretto e ontologico dell'Ente reale e assoluto;* sostituzione che noi proviamo nel capitolo settimo essere la formola necessaria di ogni sorta di panteismo. Ma ella ripugna all'altra opposizione che l'editore tedesco muove contro lo Spinoza; accusandolo di non aver premessa alla sua metafisica l'analisi psicologica della mente umana. Come mai egli non avvisa che l'Olandese fu indotto in errore appunto dal psicologismo? e che la sua ontologia panteistica è una conseguenza della psicologia cartesiana? Imperocchè la confusione menzionata dell'unità logica, astratta e riflessa coll'unità concreta, intuitiva e reale, non è possibile, fuori del metodo psicologico, che sale dall'astrazione intellettiva alla concretezza razionale, in vece di tenere il corso contrario. Il Paulus crede che se lo Spinoza fosse camminato alla psicologica, avrebbe evitato il doppio fatalismo, divino ed umano, in cui è caduto. Ma il vero si è che l'autor dell'Etica inciampò in questo grande errore, perchè, non essendogli dato di poggiar logicamente dall'esistente all'Ente, senza negare la creazione, e tolta via la creazione, non potendosi salvare la contingenza, nè la libertà dell'arbitrio, che ne è inseparabile, egli non avrebbe potuto conchiudere altrimenti, senza uscire del metodo psicologico. Lo Spinoza fu adunque panteista appunto per aver tenuto quella via che il Paulus lo accusa di aver abbandonato. Il che chiaro apparisce da ciò che questi soggiunge. « Spinoza », dic'egli, « Deum » intelligit substantiam constantem infinitis attributis... ex qui» bus duo tantum, quod nempe cogitans sit atque extensum... » cognita habere sibi visus est. Atque hæc ipsa duo attributa, » per quæ tam claram de Deo quam de triangulo se habere » ideam professus est (epist 60), unde demum vere cognita » habere potuit? Suam ipsius mentem nisi ante omnia consi» derasset, neque cogitandi, neque extensionis puræ notionem » ullibi fuisset assecutus. Originis vero unde eam hauserit, obli» tus, in Deo seu infinito bina illa attributa clara idea intueri » se persuasum habebat (1) ». Qual prova più chiara potrebbe aversi del psicologismo spinoziano? Il Paulus fu ingannato dalla forma geometrica dell'Etica, e credette che lo Spinoza nell'inventare il suo sistema usasse il metodo adoperato per esporlo, commettendo, rispetto a questo filosofo, lo stesso errore che Galileo imputava ai Peripatetici de' suoi tempi, ri-

(1) Spinoza, *Op*, tomo II, p. vi, vii.

guardo al loro maestro (1). Ma lo Spinoza fu condotto al panteismo dalla dottrina cartesiana; la quale è essenzialmente psicologica. E ch'egli non sia schietto ontologista, può raccogliersi, così dall'Etica stessa, dove incomincia con assiomi e proposizioni astratte, come da altri luoghi, dove afferma che l'esistenza di Dio non è una verità per sè nota, ma abbisogna di dimostrazione (2). Quello che il Paulus aggiunge, cioè che lo Spinoza avrebbe schivato il fatalismo, procedendo psicologicamente, e quindi trasferendo in Dio la libertà del nostro animo (3), è pur falso, e mostra una conoscenza superficiale di questo metodo. Imperocchè egli è vero che il psicologista trova in sè il libero arbitrio; ma egli può solo ammetterlo come una vana apparenza, finchè non si appoggia a un fondamento ontologico. Ora, se per rinvenire questa base, egli sale all'Ente, non potendo incontrare nel suo processo l'idea di creazione, egli dee immedesimare con esso Ente tutte le esistenze, dee averle per necessarie, e considerare la propria libertà come una semplice apparenza, destituita d'individualità personale, e perciò di sussistenza effettiva.

NOTA LII. — Che le tradizioni rabbiniche abbiano aiutato il panteismo dello Spinoza, apparisce dal seguente passo della sua epistola ventunesima: « Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum » Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philoso- » phis, licet alio modo: et auderem etiam dicere cum antiquis » omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, ta- » metsi multis modis adulteratis, conjicere licet (4).

NOTA LIII. — L'Hegel colloca l'essenza dell'assoluto nel pensiero schietto, perchè la sola virtù cogitativa gli rappresenta la sintesi dell'unità e della varietà in un individuo unico. Egli tolse manifestamente la sua ipotesi dalla teorica leibniziana della percezione costituente la monade: e ripose nel pensiero la natura di Dio, per le stesse cagioni che mossero il Leibniz a considerare la percezione come lo stato intrinseco ed essenziale di ogni forza (5). Ma il presupposto del Leibniz è plausibile nel giro secondario delle esistenze: laddove non può ammettersi, senza temperativo, negli ordini assoluti dell'Ente.

(1) *Dial. I* - *Op.* Milano, 1811, tomo XI, p. 157, 158.
(2) *Tract. theol. pol.*, cap 6, tomo I, p. 237.
(3) SPINOZA, *Op.*, tomo II, p. VII.
(4) *Op.*, tomo I, p. 509
(5) LEIBNIZ, *Op. omn.*, *ed. Dutens*. Genevæ, 1768, tomo II, par. I, p. 2, 3, 21, 22, 227, 331, et al. passim.

Noterò qui di passata, che se la parte viziosa della filosofia tedesca, dal Kant in poi, è un portato del Cartesianismo, ciò che vi si trova di meglio, o di men reo, è tolto quasi tutto dalle dottrine leibniziane. La monadologia sola, accoppiata col psicologismo, produsse la filosofia critica; col panteismo, le dottrine ontologiche dello Schelling e dell'Hegel.

FINE DELLE NOTE.

TAVOLA E SOMMARIO

CAPITOLO TERZO.

DELLA DECLINAZIONE DEGLI STUDI SPECULATIVI, IN ORDINE ALL'OGGETTO.

Della Idea. — È primitiva, indimostrabile, evidente e certa per sè stessa. — Necessità della parola per determinare e ripensare l'Idea. — I progressi della cognizione ideale rispondono alla perfezione dello strumento con cui si lavora, cioè della parola. — Il linguaggio fu inventato dall' Idea, che parlò sè stessa. — L'evidenza e la certezza riflessiva abbisognano della parola. — Il sensibile è necessario per poter ripensare l'intelligibile. — L'idea è l'unità organica, la forza motrice e la legge governatrice del genere umano. — L'Idea è l'anima delle anime, l'anima della società universale. Ella può oscurarsi, ma non ispegnersi affatto. — Del suo primo oscuramento, e degli effetti che ne seguirono. — Perdita dell'unità ideale, e morte morale del genere umano. — Diversità delle stirpi. — Dell'instaurazione sovranaturale dell'unità primitiva. — Del genere umano, secondo l'elezione, sostituito al genere umano, secondo la natura. — La Chiesa è la riordinazione elettiva e successiva del genere umano. — Vicende storiche della Chiesa. — Colla perdita dell'unità ideale venne meno al genere umano la sua infallibilità, che passò nella Chiesa. — Quando il genere umano riacquisterà questo privilegio. — Chi è fuori della Chiesa, è fuori del genere umano. — Composizione organica della Chiesa. — La Chiesa è conservatrice e propagatrice dell'idea: unisce il principio della quiete a quello del moto. — Delle formole definitive della Chiesa. — Della scienza ideale, razionale e rivelata. — Attinenze reciproche di queste due parti. — La scienza razionale, o sia la filosofia, si distingue in due grandi epoche, ciascuna delle quali corrisponde a una rivelazione. — Il nesso fra

CAPITOLO QUARTO.

DELLA FORMOLA IDEALE.

NOTE.

FINE DELLA TAVOLA E SOMMARIO.